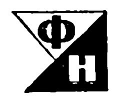
АРИСТОТЕЛЬ

СОЧИНЕНИЯ


Ф
Н


ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

АРИСТОТЕЛЬ

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

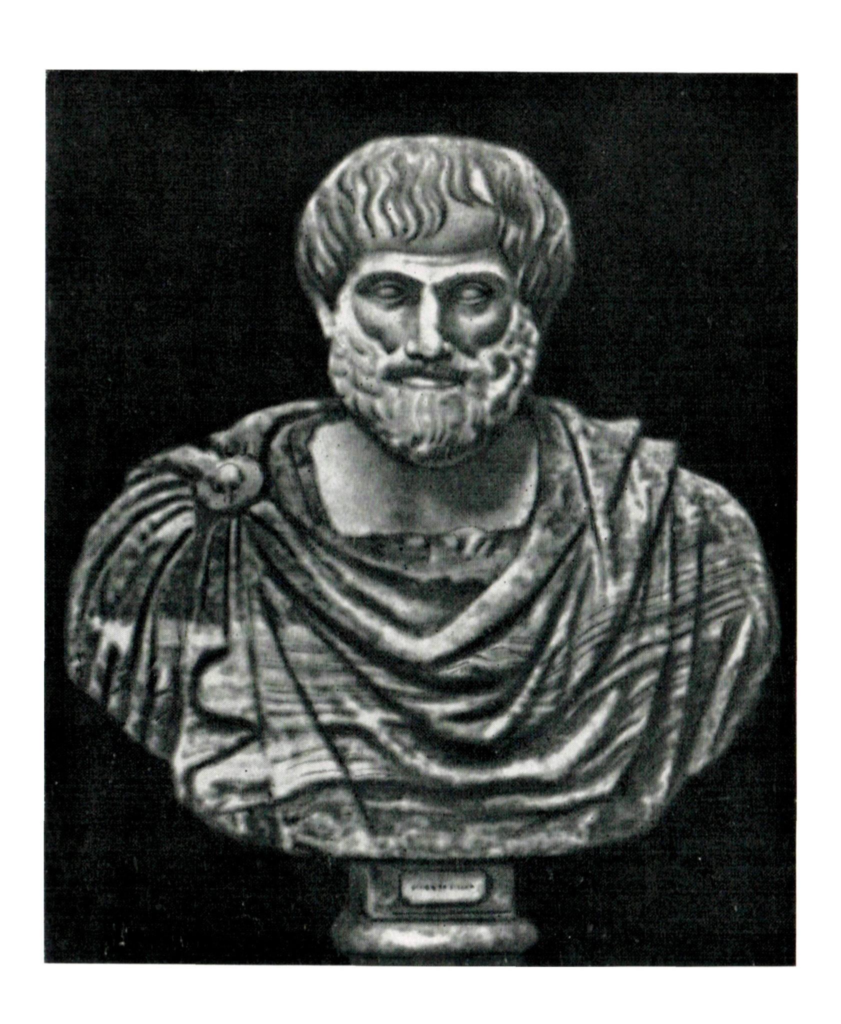
МОСКВА – 1976

1Ф
А81

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

РЕДАКТОР ПЕРВОГО ТОМА
В. Ф. АСМУС

А $\frac{10501\text{-}028}{004(01)\text{-}76}$ подписное



МЕТАФИЗИКА[1] АРИСТОТЕЛЯ

I. ПРЕДПОСЫЛКА МЕТАФИЗИКИ АРИСТОТЕЛЯ: КРИТИКА ПЛАТОНОВСКОЙ ТЕОРИИ «ИДЕЙ»

Через всю «Метафизику» Аристотеля проходит — как ее предпосылка и руководящая мысль — критика основного учения Платона — учения об «идеях».

В центре внимания Платона стоял вопрос о значении понятий для бытия и для знания. Платон опирался в своей онтологии на учение Сократа о роли, какую для познания бытия играют понятия, так как познание направлено на неизменную сущность вещей и так как основные свойства вещи — свойства, раскрывающиеся в понятии о ней. Это учение Платон использовал для утверждения, будто понятия не только наши мысли о бытии, но и сами не что иное, как бытие,

[1] Происхождение термина «метафизика» случайно. В I в. до н. э. греческий ученый Андроник из Родоса решил привести в порядок и «переиздать», т. е. исправить и заново переписать, рукописи Аристотеля. В своем издании Андроник вслед за группой сочинений, относящихся к физике (ta physika), поместил группу трактатов, в которых Аристотель рассматривал вопросы, относящиеся к проблемам бытия и познания. Андроник объединил эти сочинения под названием «То, что [идет] после физики» (ta meta ta physika). Со временем термин этот («метафизика») приобрел особое философское значение. Им стали обозначать вообще все философские учения о началах (принципах) бытия вещей и о началах их познания, иначе говоря, высшие вопросы онтологии и гносеологии (теории познания). Но термин этот («метафизика») стал применяться не только как термин, означающий высший («первый») предмет философии. Он стал применяться и как термин, характеризующий метод философского исследования. «Метафизическим» познанием стали характеризовать познание, опирающееся не на чувственное созерцание, а на умозрение, на созерцание интеллектуальное. Это — то, что ум «видит» в вещи как составляющее ее сущность. «Метафизическое» познание — познание сути вещей, сущностное ви́дение, сущностное созерцание. Именно в таком значении термин «метафизика» употребляется в нашей вступительной статье.

и притом бытие истинно сущее. Понятия не только гносеологические или логические образы, а прежде всего «бытийные», онтологические сущности. Как сущности они не зависимы от чувственного колеблющегося существования вещей. Они существуют сами по себе, самобытно и безусловно.

Вопрос о значении понятий для бытия и для знания — центральный также и для Аристотеля. Разрабатывая этот вопрос, Аристотель стремится точно определить свою позицию по отношению к учению Платона об «идеях». Так же, как и Платон, Аристотель полагает, что с помощью понятий познаются существенные, коренные и неизменные свойства бытия. Так же, как и Платон, Аристотель считает именно понятия средством познания существенных свойств предметов. Но, соглашаясь во всем этом с Платоном, Аристотель самым решительным образом возражает против учения Платона о безусловной самобытности понятий, иначе — против учения об их безусловной независимости от вещей по бытию. Принципиальное возражение Аристотеля вызывает платоновское противопоставление понятий как единственно действительных сущностей чувственному бытию. Аристотель указывает и на исторический источник этой ложной мысли. Поводом для возникновения теории «идей» было принятие Платоном гераклитовского учения о непрерывной изменчивости чувственных вещей и стремление найти — в противовес гераклитовскому потоку — вечно пребывающие предметы, которые в качестве таких были бы способны стать объектами знания. Аристотель говорит, что к учению об «идеях» «пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности (physeis), постоянно пребывающие, ибо о текучем,— поясняет Аристотель,— знания не бывает» («Метафизика» XIII 4, 1078 b 12—17).

Но Аристотель не только указывает исторический источник учения Платона об «идеях». В 4-й и 5-й главах 13-й книги «Метафизики» Аристотель развивает подробную критику учения Платона об «идеях» как о самобытных сущностях, отделенных от мира чувственных вещей, а в ряде других мест противопоставляет

этому учению собственное учение об отношении чувственных вещей к понятиям.

Возражения Аристотеля против учения Платона об «идеях» могут быть сведены в основном к четырем.

Первое и основное из этих возражений Аристотеля состоит в том, что предположение Платона об «идеях» как самостоятельном бытии, отдельном от существования чувственных вещей, бесполезно как для познания этих вещей, так и для объяснения их бытия. Гипотеза о существовании «идей» не дает знанию о вещах ничего нового, так как платоновские «идеи» по существу простые копии, или двойники чувственных вещей: вводя «идеи», Платон только удваивает мир существующих уже вещей, но не раскрывает для знания никаких новых свойств в самой их природе; в содержании «идей» нет ничего, чем они отличались бы от соответствующих им чувственных вещей. Согласно Платону, общее имеется в «идеях». Но так как оно имеется и в отдельных чувственных вещах и так как в «идеях» оно то же, что и в отдельных вещах, то в «идеях» не может быть никакого содержания, какого бы не было в вещах. Например, «идея» человека (человек сам по себе, в своей сути) ровно ничем не отличается от совокупности общих признаков, принадлежащих каждому отдельному чувственному человеку.

Второе возражение Аристотеля против теории «идей» состоит в том, что постулируемая Платоном область, или мир, «идей» бесполезна не только для познания, но и для чувственного существования вещей. Чтобы иметь значение для такого существования, царство «идей» должно принадлежать к области чувственных вещей. Но это невозможно, так как у Платона область «идей» начисто обособлена от мира чувственных вещей. Поэтому не может быть какого-либо основания для какого бы то ни было отношения между ними.

Платон понимает, что вопрос об отношении между обоими мирами необходимо должен возникнуть. Но Платон слишком легко надеется обойти неизбежные при решении этого вопроса трудности. Он думает отделаться от них при помощи разъяснения, согласно которому вещи чувственного мира «причастны» «идеям». Это объяснение очевидно повторяет прием пифагорейцев, которые на вопрос об отношении вещей к «числам» отвечали, будто чувственные вещи сущест-

вуют «по подражанию» числам. Однако, согласно убеждению Аристотеля, и ответ пифагорейцев, и ответ Платона — вовсе не объяснение, а всего лишь только метафора. В частности, и у Платона слово «причастны» вовсе не дает строгого и вразумительного определения отношения между обоими мирами. Но такое определение, согласно Аристотелю, и невозможно, так как постулируемые Платоном «идеи» не непосредственные сущности вещей.

Так отклоняет Аристотель учение Платона об отношении чувственных вещей к «идеям» по бытию.

Третье возражение Аристотеля против платоновской теории «идей» основывается на рассмотрении платоновского учения о логических отношениях «идей». Это, во-первых, логические отношения между самими «идеями» и, во-вторых, отношения между «идеями» и чувственными вещами.

Логическое отношение между «идеями» есть отношение общих «идей» к «идеям» частным. При этом, по воззрению Платона, общее — сущность частного. Но положение об отношении общих «идей» к частным и положение о субстанциальности «идей», по мнению Аристотеля, противоречат друг другу. А именно: согласно гипотезе Платона, выходит, будто одна и та же «идея» может быть одновременно и субстанцией и несубстанцией: субстанцией, так как, будучи по отношению к подчиненной ей частной «идее» более общей, она имеется налицо или отображается в этой частной «идее» как ее сущность; несубстанцией — по отношению к более общей «идее», которая и есть ее субстанция.

Но Платон, по мысли Аристотеля, впутывается в противоречие также и в своем учении об отношении между областью чувственных вещей и областью «идей». Платон признает, что вещи чувственного мира заключают в себе нечто общее для них. Но общее — как общее — не может быть простой составной частью отдельных вещей. Отсюда Платон выводит, будто общее образует вполне особый мир, отделенный от мира чувственных вещей и совершенно самобытный. Итак, отдельно существуют и вещь, и ее «идея». Но мир вещей — отображение мира «идей»; поэтому между каждой отдельной вещью и ее «идеей» должно существовать нечто сходное и общее для них обеих. И если

по отношению к миру чувственных вещей необходимо допустить отдельный от него и самобытный мир «идей», то точно так же по отношению к тому общему, что имеется между миром вещей и миром «идей», должен быть допущен — в качестве вполне самобытного — новый мир «идей». Это будет уже второй мир «идей», возвышающийся одинаково и над первым миром «идей», и над миром отдельных чувственных вещей.

Но между этим новым, или вторым, миром «идей», с одной стороны, а также первым миром «идей» и миром чувственных вещей — с другой, в свою очередь существует общее. И если в силу сходства мира вещей с первым миром «идей» оказалось необходимым предположить второй мир «идей», то на том же основании — в силу сходства второго мира «идей» с первым, а также с миром чувственных вещей — необходимо предположить существование особого общего между ними, т. е. существование третьего мира «идей». При последовательном развитии этой аргументации пришлось бы прийти к выводу, что над областью чувственных вещей высится не один-единственный самобытный мир «идей», а бесчисленное множество таких миров.

Это возражение Аристотеля против теории «идей» Платона получило впоследствии название «третий человек». Поводом для такого названия было то, что, согласно Платону, кроме чувственного человека и кроме «идеи» человека (или «второго человека») необходимо допустить также существование еще одной (возвышающейся над ними) «идеи» человека. Эта «идея» охватывает общее между первой «идеей» и чувственным человеком. Она и есть «третий человек».

Четвертое возражение Аристотеля против теории «идей» Платона состоит в указании, что теория эта не дает и не может дать объяснение важному свойству вещей чувственного мира — их движению и становлению, возникновению и гибели. Так как «идеи» образуют, по Платону, особый и совершенно отдельный, замкнутый мир сущностей, то Платон не способен указать причину непрерывно происходящего в чувственном мире изменения и движения.

В одном месте «Метафизики» (XIII 9, 1086 a 30—1086 b 13) Аристотель указывает, что основная причина трудностей, в каких запутался Платон со своей теорией «идей», состоит в абсолютном обособлении

общего от единичного и в противопоставлении их друг другу. По Аристотелю, повод к этому дал Сократ своими «определениями». Однако Сократ во всяком случае не отделил общее от единичного. И он «правильно рассудил, не отделив их». Аристотель соглашается с тем, что, «с одной стороны, без общего нельзя получить знание», но, с другой стороны, «отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей».

В позднейший период своей деятельности Платон сблизился с пифагорейцами, испытал их влияние и сам стал оказывать на них влияние. Близость Платона к пифагорейцам сказалась не только в космологии, но и в понимании природы «идей», которые были в этот период отождествлены у Платона с числами.

В XIII книге «Метафизики» Аристотель подвергает критике также и этот позднейший вариант платоновского учения об «идеях». В основе этой критики лежит взгляд на число как на достигаемую при помощи понятия абстракцию некоторых сторон или свойств вещей. Такие абстракции, бесспорно, существуют, но возможность их доказывает вовсе не то, что утверждают Платон и платоники. Общие положения в математических науках относятся не к каким-либо обособленным идеальным математическим предметам, существующим «помимо [пространственных] величин и чисел, а именно к ним...» («Метафизика» XIII 3, 1077 b 17—19). Например, поскольку вещи берутся — в абстракции — только как движущиеся, о них возможно много рассуждений «независимо от того, что́ есть каждая из этих вещей и какие у них привходящие свойства, и из-за этого нет необходимости, чтобы существовало что-то движущееся, отдельное от чувственно воспринимаемых вещей, или чтобы в них имелась [для движения] какая-то особая сущность» («Метафизика» XIII 3, 1077 b 22—27).

Конечно, в известном смысле математика — наука не о чувственных предметах, но эти ее нечувственные предметы вовсе не «идеи» Платона, пребывающие в нечувственном мире, обособленном и отдельном от чувственных вещей. Правда, предметы, которые изучает математика и которые имеют привходящее свойство быть чувственными, математика изучает не поскольку они чувственны. В этом смысле математические науки

не науки о чувственных вещах, однако они не науки о другом, что существовало бы отдельно помимо этих вещей, т. е. об «идеях». И Аристотель вполне одобряет прием исследователя арифметики или прием геометра, которые в своих абстракциях стремятся «полагать отдельно то, что отдельно не существует» («Метафизика» XIII 3, 1078 а 21—22), но которые тем не менее «рассуждают о том, что на деле существует, и их предмет — существующее» («Метафизика» XIII 3, 1078 а 29—30).

Аристотелевская критика Платона и отмежевание от него в вопросе о природе математических предметов были высоко оценены В. И. Лениным. Говоря о трудностях, какие выдвигала перед мыслью проблема математических абстракций, Ленин находил, что XIII книга «Метафизики» (гл. 3) «разрешает эти трудности превосходно, отчетливо, ясно, *материалистически* (математика и другие науки абстрагируют *одну* из сторон тела, явления, жизни)»[1].

Именно этот взгляд Аристотеля на природу математических абстракций сделал его противником не только раннего, но и позднего учения Платона об «идеях», которые в это время превратились у Платона в пифагорейские числа. Согласно Аристотелю, никакие числа — ни счислимые, ни несчислимые — не могут быть «идеями» в платоновском смысле, а «идеи» не могут быть числами.

Рассмотрим в качестве образца аристотелевскую критику отождествления «идей» со счислимыми числами. Так как для структуры числа Аристотель считает существенной однородную счислимость, то одну из основных ошибок платоновской теории числа он видит в подмене числового принципа логическим и эйдетическим. Если все единицы в числе сопоставимы и неразличимы, получается число, которое Аристотель называет математическим. Аристотель доказывает, что «идеи» в платоновском смысле такими числами быть не могут. В самом деле, спрашивает Аристотель, каким числом будет, например, «сам-по-себе-человек», или «само-по-себе-живое существо», или какая-либо иная «идея»? В то время как «идея» в каждом случае только одна, чисел, подобных друг другу и неразличимых,

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 330.

беспредельное множество. Если, например, принять, что «идея» человека, или «сам-по-себе-человек»,— это «тройка», то в таком случае «вот эта тройка нисколько не больше сам-по-себе-человек, чем любая другая» («Метафизика» XIII 7, 1081 a 11—12). А если «идеи» не числа, то они «вообще не могут быть» («Метафизика» XIII 7, 1081 a 12—13), и расположить «идеи» нельзя ни раньше чисел, ни позже их.

II. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О БЫТИИ (ОНТОЛОГИЯ). УЧЕНИЕ ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ ПОНЯТИЯМИ И ЧУВСТВЕННЫМ БЫТИЕМ

На пороге теоретической философии Аристотеля мы встречаем введенное им понятие *субстанции* («сущности»). Под субстанцией Аристотель понимает бытие вполне самобытное, пребывающее в самом себе, но не в чем-либо ином. Как бытие, не способное пребывать ни в чем ином, субстанция никогда не может выступать в суждении как его предикат или атрибут, а может выступать только как его субъект.

Так как общее есть общее для множества предметов, то субстанцией, т. е. бытием вполне самобытным, оно быть не может. Поэтому субстанцией, в аристотелевском смысле, может быть только единичное бытие. Только оно одно самобытно в точном и строгом смысле слова.

Для правильного понимания всего дальнейшего аристотелевского развития учения о единичном, или субстанциальном, бытии необходимо помнить, что, ведя свой анализ необходимого объективного, независимого от субъекта бытия, Аристотель неуклонно имеет в виду это бытие как предмет познания, протекающего в понятиях. Другими словами, он полагает, что существующее само по себе и потому нисколько не зависимое от сознания человека бытие уже стало предметом познания, уже породило понятие о бытии и есть в этом смысле уже бытие как содержание понятия. Если забыть или не учесть это важное обстоятельство, то учение Аристотеля о бытии может показаться более идеалистическим, чем каково оно в действительности.

По Аристотелю, для нашего познания единичное бытие есть сочетание «формы» и «материи». В плане бытия «форма»— сущность предмета. В плане позна-

ния «форма» — понятие о предмете или те определения самого по себе существующего предмета, которые могут быть сформулированы в понятии о предмете. То, с чем может иметь дело знание, есть только понятие, заключающее в себе существенные определения предмета. Напротив, если мы отвлечемся от понятия, то из всего содержания самого предмета останется то, что уже ни в каком смысле не может стать предметом знания.

Чтобы знание было истинным, оно, по Аристотелю, не только должно быть понятием о предмете. Кроме того, самим предметом познания может быть не преходящее, не изменчивое и не текучее бытие, но только бытие непреходящее, пребывающее. Такое познание возможно, хотя отдельные предметы, в которых только и существует непреходящая сущность, всегда только предметы преходящие, текучие. И такое познание может быть только познанием «формы». Эта «форма» каждого предмета вечна: она не возникает и не погибает. Мы наблюдаем, например, как глыба меди становится медной статуей, получает «форму» статуи. Это нельзя понимать так, словно «форма», т. е. известное мыслимое нами очертание, возникла здесь впервые. Это следует понимать только так, что данный предмет (медь) впервые принимает очертание, которое, однако, как таковое никогда не возникало. Очертание это становится «формой» данной глыбы меди, но «форма» сама по себе не возникает здесь как «форма».

Таким образом, в «форме» Аристотеля соединяются вечность и общность. Установление этих определений «формы» дает возможность продолжить исследование субстанции, или самобытного единичного бытия. Предыдущим выяснено, что «форма» — общее, реально же — единичное. Поэтому, для того чтобы «форма» могла стать «формой» такого-то единичного, или индивидуального, предмета, необходимо, чтобы к «форме» присоединилось еще нечто. Но если к «форме» присоединится нечто, способное быть выраженным посредством определенного понятия, то это вновь будет «форма».

Поэтому Аристотель полагает, что присоединяемый к «форме» новый элемент может стать элементом субстанции только при условии, если он будет совершенно «неопределенным субстратом» или «неопределенной материей». Это тот субстрат (материя), в котором общее

(«форма») впервые становится определенностью другого бытия.

Но сказанным Аристотель не ограничивается. Он раскрывает в подробностях свое понимание процесса, посредством которого и в котором в отдельных предметах чувственного мира возникают новые свойства или «материя» принимает «форму».

«Материя», или «субстрат», по Аристотелю,— это, во-первых, отсутствие, «лишенность» того определения, которое ей предстоит приобрести как ее определенность, иначе говоря, «материя» есть прежде всего «лишение» «формы». Однако понятие «материя» не может быть сведено как к своей единственной характеристике — к «лишению» или «отсутствию» «формы», к «отрицанию» «формы». Когда «материя» принимает определенность, или «форму» (например, когда глыба меди превращается в медный шар или в медную статую), то основанием этой новой определенности не может быть простое отсутствие («лишение» — отрицание) формы шара или формы статуи. Отсюда следует, заключает Аристотель, что «материя» — нечто большее, чем «лишение» (или «отсутствие»). Откуда же в материи берется «форма»? «Форма» эта, отвечает Аристотель, не может возникнуть, во-первых, из бытия. Если бы она возникала из бытия, то нечто, возникающее как новое, возникающее впервые, существовало бы еще до своего возникновения. Но «форма» эта, во-вторых, не могла бы возникнуть и из небытия: ведь из небытия ничто произойти не может. Выходит, что то, из чего возникает «форма», не есть ни отсутствие «формы», ни уже возникшая, действительная «форма», а есть нечто среднее между отсутствием («лишенностью») «формы» и «формой» действительной. Это среднее между отсутствием бытия и действительным бытием есть, согласно Аристотелю, бытие «в возможности».

Стало быть, действительным, по Аристотелю, становится только то, что обладает «возможностью» стать действительным. Аристотель поясняет свою мысль примером. Человек, ранее бывший необразованным, сделался образованным. Но образованным он стал не потому, что был необразован, не вследствие «лишенности» или «отсутствия» образованности, а потому, что человек этот обладал «возможностью» (способностью) стать образованным. Но если это так, то необходимо при-

знать, что «материя» («субстрат») заключает в себе или предполагает два определения: 1) отсутствие «формы», которая в ней возникает впоследствии, и 2) возможность этой «формы» как уже действительного бытия. Первое определение — «лишенность» — всего лишь отрицательное, второе — «возможность» — положительное. В отличие от «материи», которая есть бытие «в возможности», «форма» есть «действительность», т. е. осуществление возможности.

В понятии «материя» («субстрат») Аристотель различает два значения. Под «материей» он разумеет, во-первых, субстрат в безусловном смысле. Это только «материя», или, иначе, чистая возможность. И во-вторых, под «материей» он понимает и такой субстрат, который уже не только возможность, но и действительность. Различие этих понятий Аристотель поясняет на примерах или процессах производства — ремесленного и художественного. Рассмотрим, например, сделанный медником медный шар или изваянную скульптором медную статую. И этот шар, и эта статуя существуют в действительности. Но что же в них будет собственно «действительным»? И о статуе, и о шаре у нас имеются понятия, и каждое из них есть совокупность известных признаков. Если мы считаем статую и шар действительными, то мы приписываем действительность их понятиям. Однако ни шар, ни статуя не понятия. Приписывая им действительность, мы рассматриваем их не в отвлечении от действительности (как Платон рассматривал свои «идеи»), а как реализованные в самой действительности, в определенной «материи», в определенном «субстрате».

Каким же образом следует мыслить эту «материю» («субстрат») применительно к медной статуе или медному шару? Очевидно, «материей», ставшей шаром (статуей), является в этом случае именно медь. Теперь отвлечемся от понятия шара (шаровидности) как от «формы». Совершенно очевидно, что шар сделало именно шаром вовсе не «отсутствие» формы шаровидности. Опыт медника подсказывает, что из меди может быть отлит шар. Выходит, стало быть, что, хотя, по отвлечении от формы шаровидности, медь есть не шар, она все же возможность шара, или шар «в возможности», иначе, возможность той действительности, какой будет существующий, уже сделанный шар.

До сих пор мы рассматривали медь, медную глыбу в качестве «материи» для шара. Но это не единственный способ рассмотрения меди. Мы можем, рассматривая медь, совершенно отвлечься от мысли о шаре и поставить вопрос: что́ есть эта медь сама по себе, независимо от того, что из нее может быть сделан шар? Первый ответ на поставленный вопрос будет: «это медь». Говоря это, мы рассматриваем медь уже не как возможность для чего-то другого (шара, статуи и т. д.), а как реальность. Меди мы, таким образом, приписали действительность. Но для меди как действительности, т. е. как «формы», необходимо указать «материю», в которой эта «форма» осуществляется.

Для отыскания и указания этой «материи» Аристотель опирается на традицию греческой физики. Начиная с Эмпедокла, эта физика утверждала, что все возникающие и разрушающиеся материальные предметы представляют различные сочетания четырех вечных, невозникающих физических элементов — огня, воздуха, воды и земли. Стало быть, если глыба меди — действительность («форма»), то «материей» для этой действительности будут четыре физических элемента в некотором определенном сочетании. В качестве «материи» для «формы» меди эти четыре элемента, во-первых, «отсутствие» («лишение») меди, еще не медь; во-вторых, они «возможность» меди: ведь при определенном их сочетании из них может возникнуть медь.

Но и на этом рассмотрение вопроса об отношении «формы» к «материи» у Аристотеля не заканчивается. Сочетание четырех физических элементов, порождающее вещество меди, не только «материя» для иной действительности. Элементы эти, взятые сами по себе, по отвлечении от мысли о меди, составляют особую и самобытную действительность. В этом качестве они обладают особыми, принадлежащими им свойствами. Понятие о них слагается из признаков, которые существуют не только в нашей мысли как признаки понятия, они как свойства существуют и осуществляются в какой-то «материи».

Таким образом, и на этой ступени анализа мы обнаружим сочетание «формы» и «материи». Четыре физических элемента обладают и «формой», поскольку они образуют понятие об элементах, реализующихся в некоторой «материи», и должны, кроме того, обладать

«материей», так как и для них должен существовать некий «субстрат».

Что же это за «субстрат»? Если мы отвлечемся от понятия о четырех физических элементах как о действительности, то этот «субстрат» есть опять-таки, во-первых, «отсутствие» («лишение») признаков, входящих в понятие об элементах, и, во-вторых, есть возможность осуществления этих признаков. И здесь первый момент «субстрата» отрицательный, второй — положительный.

Можем ли мы продолжить это «нисхождение» по ступеням абстрагирования сочетаний «форма» — «материя»? Для Аристотеля, который мыслит в этом вопросе как античный грек, дальнейшее нисходящее движение здесь уже невозможно. «Материя», из которой возникают четыре физических элемента, не обладает уже никакими определенными признаками. Поэтому природа этой «материи» не может быть выражена ни в каком понятии. Но это означает, согласно Аристотелю, что «субстрат» четырех физических элементов уже не есть действительность и потому не может и рассматриваться как «действительность». Он может существовать и существует только как «материя», только как «возможность» другой, какой угодно действительности.

На изложенных размышлениях основывается важное для метафизики Аристотеля различение «первой» и «последней материи». «Последняя материя», согласно разъяснению Аристотеля, — та «материя», которая не только есть возможность той или иной «формы», но, кроме того, будучи такой возможностью, есть одновременно и особая «действительность». «Последняя материя» обладает своими особыми, ей одной принадлежащими признаками, и относительно ее может быть высказано ее определение, может быть сформулировано ее понятие. Так, рассмотренные выше медный шар, медь, четыре физических элемента — примеры «последней материи». О них существуют понятия, содержащие каждое некоторую сумму особых признаков.

В отличие от «последней материи» «первая материя» есть «материя», которая может стать действительностью, однако не так, как становится ею «последняя материя». Мы видели, что в случае «последней материи», по отвлечении от действительности (шара,

меди, четырех физических элементов), то, что́ мы отвлекали от нее (медь — по отношению к шару, четыре элемента — по отношению к меди), само по себе было некоторой действительностью. Напротив, «первая материя» вовсе не может уже рассматриваться как «действительность». Она есть только «возможность», может стать какой угодно «действительностью», но сама по себе не есть никакая «действительность». Эта «первая материя», по Аристотелю, нигде и никогда не может восприниматься чувствами; она только мыслится и есть поэтому «неопределенный субстрат».

Здесь уместно сопоставить это учение Аристотеля о «первой материи» с учением о «материи» Платона. Платон противопоставил «идеи» как мир истинно сущего бытия миру небытия. Под «небытием», принимающим на себя «идеи» и раздробляющим единство каждой из них во множество, Платон имел в виду именно «материю». По Платону, познание может быть только относительно бытия, т. е. «идей». Здесь Платон повторил учение Парменида, согласно которому познанию доступен только мир бытия. Что касается небытия («материи»), то к мысли о нем ведет, по Платону, не познание, а только какой-то «незаконный род рассуждения».

Аристотель пытается точно определить этот род рассуждения. Он утверждает, что для понятия о «первой материи» приходится прибегать к аналогии: подобно тому как «материя» меди («последняя материя») относится к «форме» статуи, которая отлита скульптором из меди, так «первая материя» относится ко всякой «форме». Запишем эти отношения в виде пропорции:

«материя» меди: к «форме» статуи = x : к любой «форме».

В этой пропорции третий ее член — x есть «первая материя». Хотя он неизвестен, все же он не совершенно непостижим для мысли: его отношение ко всякой «форме» аналогично отношению, какое имеется между глыбой меди и медной статуей.

III. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ЧЕТЫРЕХ ПРИЧИНАХ

В предыдущем анализе рассматривалось понятие Аристотеля о единичном бытии, или, иначе, о субстанции. Элементами субстанции оказались «материя» и

«форма». Все (кроме «первой материи») состоит из «формы» и «материи». Поэтому можно характеризовать аристотелевский мир, сказав, что мир этот есть совокупность субстанций, каждая из которых — некоторое единичное бытие.

Но эта характеристика аристотелевского мира совершенно недостаточна. Коренные свойства мира, кроме указанных, — движение и изменение. Поэтому возникает вопрос: достаточно ли для объяснения движения и изменения одних лишь «формы» и «материи»? Все ли существующее в мире может быть выведено из этих начал или кроме них существуют и должны быть введены в познание еще другие? И если существуют, то каковы они?

Для ответа на поставленный здесь вопрос Аристотель рассматривает все, чему учили известные ему философы — древние и его современники — о началах бытия и мира. Рассмотрение это, полагает он, показывает, что история мысли, исследовавшей этот вопрос, выдвинула (правда, не одновременно, но в лице разных философов и в разные времена) четыре основных начала, или четыре основные причины: 1) «материя» — то, в чем реализуется понятие; 2) «форма» — понятие (или понятия), которое принимает «материя», когда происходит переход от возможности к действительности; 3) причина движения и 4) цель, ради которой происходит известное действие. Например, когда строится дом, то «материей» при этом процессе будут кирпичи, «формой» — замысел (план) дома, причиной движения, или действующей причиной, — деятельность строителя, а целью — назначение дома.

Характеристику четырех причин Аристотель развивает во 2-й главе V книги «Метафизики»: «Причиной называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши, а также их роды суть причины; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы — отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее —

причина изменяющегося; [4] цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину» («Метафизика» V 2, 1013 а 24—35).

Установив, таким образом, существование четырех причин всего совершающегося, Аристотель ставит вопрос, какие из них основные и несводимые и какие могут быть сведены друг к другу. Анализ вопроса приводит Аристотеля к выводу, что из всех причин две основные, к ним сводятся все прочие. Эти основные и уже ни к чему далее не сводимые причины — «форма» и «материя». Так, целевая причина сводится к формальной причине, или к «форме», ибо всякий процесс есть процесс, движущийся к некоторой цели. Однако если рассматривать не те предметы, которые возникают в результате сознательной целевой деятельности человека, а те предметы, которые возникают независимо от этой деятельности как предметы природы, то для этих предметов цель, к которой они стремятся, есть не что иное, как действительность того, что дано как возможность в «материи» этих предметов. Так, можно рассматривать рождение человека как осуществление понятия о человеке. Это понятие коренится в «материи», или в веществе, из которого состоит человек.

Так же сводима к «формальной» причине, или к «форме», и движущая причина («начало изменения»). И эта причина предполагает понятие о предмете, ставшее действительностью, или «форму». Так, архитектор может быть назван действующей причиной дома. Однако так назван он может быть лишь при условии, если он строит дом согласно плану или замыслу, который как понятие существует в его мысли до возникновения реального дома. Выходит, что и причина движения и изменения — не основная и не несводимая: она также сводима к «форме», ибо понятие о предмете, осуществленное в веществе («материи»), и есть «форма».

В этом учении Аристотеля нетрудно заметить различие в понимании «формы» и «материи» в зависимости от того, идет ли речь об объяснении существующего в мире *движения* или объяснении *неподвижного* бытия. В обоих случаях все причины сводимы к «форме» и «материи». Если рассматриваются отдельные предметы, то под «формой» и «материей» необходимо

понимать просто то, из чего состоят эти предметы. Например, для кирпичей «материя» — глина, а «форма» — вылепленные из глины тела, из которых может быть построен дом. Но «форма» и «материя» не только то, из чего состоят отдельные — природные или создаваемые человеком — предметы. В «форме» и «материи» следует видеть также причины или принципы, исходя из которых мог бы быть объяснен весь мировой процесс в целом. При таком объяснении под «материей» еще можно разуметь то, что подвергается изменениям, но «форму» в качестве «начала движения» уже нельзя определять как то, чего мир еще только достигает в своем процессе движения. Это невозможно, так как движение не может быть произведено такой «формой», которая еще не осуществлена. Понятая в качестве «начала движения», форма должна быть «формой» уже осуществленной. Если же предмет впервые должен получить свою «форму» посредством движения, но в действительности еще не обладает ею, то это значит, что в этом случае «форма» должна необходимо существовать в каком-либо другом предмете.

Если рассматриваются уже не отдельные предметы природы, а вся природа в целом или весь мир в целом, то для объяснения его необходимо допустить существование, во-первых, «материи» мира и, во-вторых, «формы» мира, пребывающей, однако, *вне* самого мира.

Рассмотрение это требует рассмотрения вопроса о том, возник ли мир во времени и может ли он погибнуть во времени.

Уже было установлено, что, согласно Аристотелю, возможность движения, наблюдающегося в мире, предполагает: 1) существование «материи» и 2) существование «формы», осуществленной в «материи». Но из этих положений, по Аристотелю, следует, что мир — бытие вечное. Доказывается это просто. Допустим, что был некогда момент, когда движение впервые началось. Тогда возникает альтернатива, т. е. необходимость признать одно из двух: 1) или что «материя» и «форма» уже существовали до момента начала первого движения или 2) что они до этого момента не существовали. Если они не существовали, то необходимо утверждать, что и «материя» и «форма» возникли. А так как возникновение невозможно без движения, то при сделанном предположении получаем нелепый вывод,

будто движение существовало до начала движения. Если же «материя» и «форма» уже существовали до момента начала первого движения, то тогда неизбежен вопрос: в силу какой причины «материя» и «форма» не породили движения раньше, чем оно возникло в действительности? Такой причиной могло быть только существование какого-то препятствия к движению, помехи или задержки. Однако все это: препятствие, помеха, задержка — может быть в свою очередь только движением. Выходит, стало быть, что вновь необходимо предположить, будто движение существовало до начала какого бы то ни было движения. Итак, оба члена альтернативы привели к противоречию, к абсурдному выводу.

По Аристотелю, существует лишь один способ устранить это противоречие: необходимо допустить, что происходящее в мире движение не только не имеет начала, но не имеет и конца, т. е. что оно вечно. В самом деле, чтобы представить, что совершающийся в мире процесс когда-то, в какой-то определенный момент времени прекратится, необходимо допустить, что мировое движение будет прервано каким-то другим движением. Но это значит, что мы предполагаем возможность движения после полного прекращения всякого движения. А это нелепо.

Доказательство вечного существования мира и вечного существования мирового движения необходимо ведет, согласно Аристотелю, к предположению вечной причины мира и вечного двигателя мира. Этот вечный двигатель есть в то же время *первый* двигатель (перводвигатель) мира; без первого двигателя не может быть никаких других двигателей, не может быть никакого движения.

Как вечная и невозникшая причина мирового процесса, как причина всех происходящих в мире движений перводвигатель мира есть, согласно мысли Аристотеля, бог. Здесь онтология (метафизика) и космология Аристотеля, его учение о бытии и его учение о мироздании сливаются с его теологией, т. е. его учением о боге. Не удивительно поэтому, что учение о боге излагается Аристотелем в его «Метафизике». И бытие, и мир, и бог — понятия метафизики Аристотеля, его учения о сущности бытия, различные, но связанные между собой грани его учения, составляющие единство, скорее

грани его философии, чем специальные, отдельные науки, образующие систему наук.

Именно за эту сторону, или черту, философского учения Аристотеля, в котором онтология и космология образуют единство и восходят как к высшему понятию к понятию о боге — перводвигателе мира ухватились мусульманские, христианские и отчасти еврейские богословы феодального средневекового общества, когда они познакомились с главными трактатами Аристотеля. Они пришли к решению использовать — и использовали — учение Аристотеля, чтобы подвести его философские понятия под догматы мусульманской, христианской и еврейской религии.

Однако Аристотель выводит определение свойств и природы божества не из религиозной догматики, которой у античных греков не было, а из анализа *философского* понятия перводвигателя. Если можно так выразиться, бог Аристотеля не мистический, а в высшей степени космологический; само понятие о нем выводится весьма рационалистическим способом. Ход мысли Аристотеля таков.

Предметы, рассматриваемые относительно движения, могут быть троякой природы: 1) неподвижные, 2) самодвижущиеся и 3) движущиеся, но не спонтанно, а посредством других предметов.

Перводвигатель, как это следует из самого его определения или понятия о нем, не может приводиться в движение ничем другим. В то же время перводвигатель не может быть и самодвижущимся. В самом деле. В самодвижущемся предмете необходимо различить два элемента: движущее и движимое. Поэтому в перводвигателе, если он самодвижущееся бытие, необходимо должны быть налицо оба названных элемента. Но тогда очевидно, что подлинным двигателем может быть только один из обоих элементов, а именно движущее.

Рассмотрим теперь движущее. Относительно этого элемента также необходимо возникает вопрос: как следует понимать движущее, самодвижущееся ли оно или неподвижное? Если оно самодвижущееся, то первым двигателем будет вновь движущий элемент, и т. д. Рассуждение продолжается, пока мы не придем наконец к понятию неподвижного перводвигателя.

Но существуют, по Аристотелю, и другие основания, почему перводвигатель должен быть мыслим только как неподвижный двигатель. Астрономические наблюдения неба так называемых неподвижных звезд во времена Аристотеля, когда не существовало еще высокоточных способов наблюдения видимых угловых расстояний между звездами на небесном своде, приводили к выводу, будто мир движется непрерывным равномерным движением. Самодвижущиеся предметы, а также предметы, движимые другими предметами, не могут быть источником непрерывных и равномерных движений. В силу этого соображения — таков вывод Аристотеля — перводвигатель мира должен быть сам неподвижен.

Из неподвижности перводвигателя мира Аристотель выводит как необходимое свойство бога его бестелесность. Всякая телесность или материальность есть возможность иного бытия, перехода в это иное, а всякий переход есть движение. Но бог, он же перводвигатель, неподвижное бытие; следовательно, бог необходимо должен быть бестелесным.

Нематериальностью, или бестелесностью, неподвижного перводвигателя обосновывается новое важное его свойство. Как нематериальный, бог (неподвижный перводвигатель) никоим образом не может быть мыслим в качестве бытия возможного, не может быть ни для чего субстратом. Чуждый возможности, бог есть всецело действительность, и только действительность, чистая действительность, не «материя», а всецело «форма», и только «форма».

Но откуда может у нас возникнуть понятие о такой чистой «форме», если все предметы мира, с которыми мы имеем дело в нашем опыте, всегда не чистая «форма», а сочетание «формы» с «материей»? Как и на другие вопросы своего учения о бытии и мире, Аристотель ищет ответ на этот вопрос при посредстве аналогии. Какая же это аналогия? Чтобы получить понятие о чистой действительности или о чистой «форме», необходимо, разъясняет Аристотель, рассмотреть совокупность предметов и существ природного мира.

Объективный идеалист в своем философском учении о бытии, Аристотель рассматривает мир как упорядоченную градацию «форм».

Наивысшее существо материального мира — человек. Как в любом другом предмете этого мира, в чело-

веке следует видеть соединение «материи» и «формы». «Материя» человека — его тело, «форма» — его душа. Как «материя» тело есть возможность души. Но и в душе должны быть налицо как высший элемент, так и низшие. Высший элемент души — ум. Это последняя действительность, и возникает она из низших функций души как из возможности.

Развив это учение о человеке, Аристотель переносит его результаты — по аналогии — на бога. Так как бог, по Аристотелю, — наивысшая действительность, то бог есть ум. В этом уме необходимо различать активный и пассивный элементы. Активный элемент сказывается, когда мысль есть мысль деятельная. Но высшая деятельность мысли, по Аристотелю, — деятельность созерцания. Стало быть, будучи умом и высшей действительностью, ум бога есть ум, вечно созерцающий.

Что же он созерцает? Чтобы дать ответ на этот вопрос, Аристотель различает два вида деятельности. Человеческая деятельность может быть либо теоретической, либо практической. Теоретическая направлена на познание, практическая — на достижение целей, находящихся вне самого деятеля и его деятельности.

По Аристотелю, мысль божественного перводвигателя есть мысль теоретическая. Если бы его мысль была практической, то она должна была бы полагать свою цель не в себе, а в чем-то ином, внешнем. Такая мысль не была бы мыслью самодовлеющей, она была бы ограниченна.

Итак, бог, или перводвигатель, есть созерцающий чистый ум.

Но если бог как высшая «форма» породил вечный процесс движения, происходящий в мире, то получается, что деятельность бога направлена на нечто существующее вне его. Если бы это было так, то в боге уже нельзя было бы видеть только ум, или чистый ум. Дело в том, что, согласно учению Аристотеля, «материя» есть лишь возможность «формы». Но это значит: для возникновения движения нет необходимости, чтобы высшая «форма» оказывала на движение предметов активное непосредственное воздействие. Достаточно, чтобы высшая «форма» просто существовала сама по себе, и «материя», уже в силу одного этого существования, необходимо должна испытывать стремление к реализации «формы» и потребность в этом. Именно

поэтому бог, как его понимает Аристотель, есть цель мира и всего мирового процесса.

Дальнейшее определение природы бога Аристотель выводит из того, что бог есть мысль. Качество и совершенство мысли определяется качеством и совершенством ее предмета. Наиболее совершенная мысль должна иметь и предмет наиболее совершенный. А так как, по Аристотелю, самый совершенный предмет есть совершенная мысль, то бог есть мышление о мышлении, иначе — мышление, направленное на собственную деятельность мышления. Итак, бог есть высшая, или чистая, «форма»; действительность, к которой не примешивается ничто материальное, никакая возможность; чистое мышление, предмет которого — его собственная деятельность.

Учение это — учение объективного идеализма и вместе с тем теология. Принципиальная основа и сущность философии Аристотеля та же, что и у Платона. У Платона высшее бытие — объективно существующие бестелесные формы, или «идеи» («виды», «эйдосы»). У Аристотеля высшее бытие — единая божественная бестелесная «форма», «чистый», беспримесный божественный ум, мыслящий собственную деятельность мышления. Разница между объективным идеализмом Аристотеля и объективным идеализмом Платона в том, что учение Аристотеля — идеалистический монизм, а учение Платона — идеалистический плюрализм (идеальные субстанции мира — множество, или иерархия, «идей»). Однако и у Платона эта иерархия завершается наверху единой «идеей» блага. У Плотина, основателя и одного из корифеев неоплатонизма, она превратится в неизреченное «единое», источник всяческого бытия, начало и конечную завершающую цель всего мирового процесса. В сравнении с Платоном объективный идеализм Аристотеля имеет более рационалистический характер. Высшее бестелесное бытие Платона — «идея» блага, представляющая идеализм Платона в этическом свете; высшее бестелесное бытие Аристотеля — божественный ум. Бог Аристотеля — как бы идеальный, величайший и совершеннейший философ, созерцающий свое познание и свое мышление чистый теоретик. Его стихия — умозрение. Такое учение — это очень опосредствованное, «отдаленное», но несомненное отражение в познающей мысли

общественной основы, из которой и на которой оно возникло. Основа эта — развитое античное рабовладельческое общество, резкое отделение умственного труда от физического, захват рабовладельцами права и привилегии на умственный труд, отделение теории от практики, созерцательный характер самой науки, преобладание в ней умозрения и созерцательности над экспериментом.

IV. МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ. ТЕЛЕОЛОГИЯ

Характер метафизики (онтологии) Аристотеля, его философского учения о бытии отразился во всем его учении о природе: на его космологическом и физическом учении. Однако при наличии явной и даже очень тесной связи между ними идеалистическая основа сказывается в физике и в философии природы Аристотеля (в его «натурфилософии») не столь непосредственно и сильно, как в его онтологии. Обстоятельство это проницательно подметил В. И. Ленин — как раз по поводу учения Аристотеля о боге как о чистой «форме» и уме. «Идеализм Аристотеля Гегель видит, — писал В. И. Ленин,— в его идее бога. ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее,* чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму.))» [1]

Как ученый Аристотель разработал основы своей физики, опираясь на хорошо ему известную древнюю традицию греческой физики, в том числе на результаты физики Эмпедокла, на его учение о четырех элементах. У Анаксагора он мог почерпнуть естественнонаучное объяснение явлений природы, в том числе затмений Солнца и Луны, но общий дух физики Анаксагора, вполне механистический, враждебный представлениям о целесообразности в природе, должен был остаться для Аристотеля чуждым и неприемлемым.

Физику Аристотель понимает как учение о бытии материальном и подвижном. Оба эти свойства Аристотель сводит к единству, так как, по его учению, материальный предмет есть предмет подвижный, а движущееся не может не быть движущимся предметом, т. е. чем-то материальным.

---

[1] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29, стр. 255.

Аристотель развивает специальный анализ понятия о движущемся. Анализ показывает, что понятие о движущемся подразумевает: 1) понятие о самом движении и 2) понятие о находящемся в движении, или движущемся. Как это было сделано им при определении видов причин, Аристотель и в своем учении о движении принимает во внимание все добытое по этому вопросу его предшественниками — людьми повседневного опыта и философами. И те и другие показали, что возможны только четыре вида движения: 1) увеличение (и уменьшение); 2) качественное изменение, или превращение; 3) возникновение и уничтожение и 4) движение как перемещение в пространстве.

Подобно тому как при исследовании видов причин был поставлен вопрос о причинах, сводимых и несводимых друг к другу, так и при исследовании проблемы движения Аристотель задается вопросом, какой из четырех видов движения главный, несводимый к остальным. Таково, согласно Аристотелю, движение в пространстве: именно оно — условие всех остальных видов движения. Например, увеличение означает, что к предмету приближается и с ним соединяется какое-то другое вещество; преобразуясь, оно становится веществом увеличивающегося предмета. И точно так же уменьшение предмета означает, что от него удаляется, перемещаясь в пространстве, какая-то часть его вещества; преобразуясь, она становится веществом другого предмета. Стало быть, и увеличение и уменьшение предполагают в качестве необходимого условия перемещение в пространстве.

Но то же самое приходится сказать и относительно превращения, или качественного изменения. Если в предмете изменяются его качества, то причиной изменения, или превращения, может быть, по убеждению Аристотеля, только соединение изменяющегося предмета с тем предметом, который производит в нем изменение. Но условием соединения может быть только сближение, а сближение означает движение в пространстве.

Наконец, движение в пространстве есть также условие и третьего вида движения — возникновения и уничтожения. Продолжая развивать мысль Эмпедокла и Анаксагора, Аристотель разъясняет, что в точном и строгом смысле слова ни возникновение, ни уничтоже-

ние невозможны: «форма» вечна, не может возникать, и точно так же «материя» не возникает и никуда не может исчезнуть. То, что люди не точно называют возникновением и уничтожением, есть лишь изменение, или переход, одних определенных свойств в другие. От качественного изменения, или превращения, этот переход отличается только одним: при качественном изменении изменяются и превращаются случайные свойства; напротив, при возникновении и уничтожении превращаются свойства родовые и видовые. Но это и значит, что условием возникновения и уничтожения является движение в пространстве.

Так доказывается, что основной вид движения — перемещение тел в пространстве, или пространственное движение. Тезис этот доказывается у Аристотеля и другим способом. Из всех видов движения только движение в пространстве, продолжаясь в вечность, может оставаться непрерывным. Но как раз таким и должен быть, по Аристотелю, основной вид движения. Так как первая причина есть бытие вечное и единое, то и движение, источником которого является первопричина, должно быть непрерывным. Однако именно этого свойства, доказывает Аристотель, не может иметь качественное изменение. Такое изменение всегда есть переход данного качества в иное. В момент, когда переход этот произошел, процесс перехода оказывается уже завершенным, т. е. процесс этот прерывается, утрачивает свойство непрерывности. И дело, по Аристотелю, ничуть не меняется оттого, что за одним переходом данного качества в иное может последовать переход этого нового качества в иное или даже последовать множество таких, все новых, переходов. Всякий новый переход будет и новым процессом, и даже неопределенно долго длящаяся смена качеств остается все же прерывистой, постоянно вновь и вновь прерывающейся сменой отдельных процессов.

Увеличение и уменьшение и равным образом возникновение и уничтожение также представляют собой, как было показано, процессы качественного изменения; каждый из них — процесс завершающийся и прерывающий начавшееся движение. В то же время в мире существует вечное и непрерывное движение. Так как таким движением не может быть качественное измене-

ние, или превращение, то основным мировым движением может быть только движение в пространстве.

Этим результатом Аристотель не ограничивается. Он исследует само движение в пространстве, выясняет его виды. Этих видов, согласно его анализу, всего три. Движение в пространстве может быть: 1) круговым, 2) прямолинейным и 3) сочетанием движения прямолинейного с круговым. В отношении каждого вида надлежит выяснить, может ли он быть непрерывным.

Так как третий из этих видов движения смешанный, т. е. составленный из кругового и прямолинейного, то решение вопроса о том, может ли он быть непрерывным, зависит, очевидно, от того, могут ли быть непрерывными, каждое в отдельности, движения круговое и прямолинейное.

Из посылок своей космологии, или астрономического учения, Аристотель выводит, что прямолинейное движение не может быть непрерывным. По Аристотелю, мир имеет форму шара, радиус которого — величина конечная. Поэтому если бы основным движением в мире было движение прямолинейное, то такое движение, дойдя до предела мирового целого, или мирового шара, необходимо должно было бы прекратиться. Не исключено, разумеется, предположение, что, дойдя до крайнего предела мировой сферы или неба неподвижных звезд, прямолинейное движение могло бы пойти в обратном направлении, затем, по достижении периферии, вновь перейти в обратное и т. д. до бесконечности. Такое движение, разумеется, было бы бесконечным, но непрерывным оно все же не было бы: ведь перед каждым новым поворотом прежнее движение будет заканчиваться и будет после поворота начинаться уже как новое движение.

Теперь остается исследовать движение круговое. Согласно воззрению Аристотеля, оно самый совершенный из всех видов движения. Во-первых, круговое движение может быть не только вечным, но и непрерывным. Во-вторых, если некоторое целое движется круговым движением, то, находясь в таком движении, оно одновременно может оставаться и неподвижным. Как раз это имеет место, по Аристотелю, в нашей Вселенной: шаровидная Вселенная движется вечным круговым движением вокруг своего центра. Несмотря на то что все части мирового шара, кроме точки его центра,

находятся в движении во все бесконечное время этого движения, пространство, занимаемое миром, остается одним и тем же. В-третьих, круговое движение может быть равномерным. Для прямолинейного движения свойство это, согласно физике Аристотеля, невозможно: если движение предмета прямолинейное, то, чем более приближается предмет к естественному месту своего движения, тем более быстрым становится само его движение. При этом Аристотель ссылается на данные наблюдений, которые показывают, что всякое тело, брошенное кверху, падает на землю, и притом сначала движение его падения медленное, но затем все убыстряется по мере его приближения к земле.

Учение Аристотеля о движении в пространстве как об основном из четырех видов движения не привело Аристотеля к сближению с атомистическими материалистами. Левкипп и Демокрит, как известно, полагали, что в основе всех воспринимаемых нашими чувствами качеств тел лежат пространственные формы и пространственные конфигурации движущихся в пустоте атомов. Теория эта исключала возможность качественного превращения одних свойств в другие. Она провозглашала эти превращения результатом недостаточной проницательности наших ощущений и чувств, не «доходящих» до созерцания атомов с их единственно объективными различиями по фигуре, по положению в пространстве и по порядку друг относительно друга.

Для Аристотеля это воззрение было неприемлемо. Несмотря на исключительную роль, какую в космологии Аристотеля играет пространственное движение, физика Аристотеля в своей основе остается не количественной, а качественной. Аристотель утверждает реальность качественных различий и качественного превращения одних физических элементов в другие. В сравнении с атомистами и элеатами Аристотель больше доверяет той картине мира, которую рисуют наши чувства. Наши чувства показывают — и нет основания, думает автор «Метафизики», не доверять им,— что в результате изменения тел в них возникают новые качества, которые не могут порождаться вследствие одного лишь перемещения их частиц в пространстве. Когда, например, нагретая вода превращается в пар, она увеличивается в объеме. Если бы пар был тем же телом, что и вода, то такое превращение было бы не-

возможно. Кто отрицает возможность качественных превращений, тот не может объяснить повсюду и всегда наблюдаемого влияния, какое предметы оказывают друг на друга. Одно лишь нахождение в пространстве одних тел вблизи других само по себе не способно объяснить происходящего между ними взаимодействия.

Высказывалась гипотеза, будто предметы пористы, или сквозисты, и будто потоки частиц могут поэтому, направляясь из пор одного тела, проникнуть в поры другого тела. Однако указанное затруднение этой гипотезой не устраняется: в гипотезе о существовании пор частицы мыслятся только как находящиеся друг подле друга, так же как ранее предполагалось, что взаимодействующие тела находятся вблизи друг от друга. Невозможность вывести реальный факт взаимодействия из рядоположности тел и частиц в пространстве остается в силе в обоих случаях.

Физическим теориям атомистов и элеатов Аристотель противопоставляет свою, основы которой опираются на его метафизику, на его учение о возможности и действительности. «Материя», по Аристотелю, возможность «формы»: в самой природе «материи» коренится возможность принять «форму», стать «формой», измениться в «форму». Изменение не результат внешнего положения тел (или их частиц) в пространстве.

* * *

Во всей метафизике, космологии и физике Аристотеля господствует мысль о целесообразности природы и всего мирового процесса. Так, космология Аристотеля ярко телеологическая. В этом отношении она полная противоположность враждебной телеологическому воззрению космологии атомистов и Анаксагора. Телеологическое воззрение сложилось у Аристотеля частью под влиянием телеологии Платона, частью же в результате перенесения — по аналогии — на весь мир в целом наблюдений, сделанных Аристотелем при исследовании частных классов явлений и предметов природы, в которой факты целесообразности строения органических существ встречаются на каждом шагу. Основными фактами, на которые при этом опирался Аристотель, были факты из жизни животных: процессы рождения организмов из семени, целесообразное действие инстинктов, целесообразная структура орга-

низмов, а также целесообразные функции человеческой души. Учение Аристотеля о душе сыграло особенно значительную роль в формировании и обосновании телеологии Аристотеля и в расширении ее до универсального космологического принципа[1]. Аристотель мог перенести результат изучения целесообразных функций души на мир в целом тем более легко, что для него одушевление не ограничивается областью душевной жизни человека: он распространяет принцип одушевления не только на весь животный мир, но и на весь мир небесных тел. Одушевление превращается у него в общий космологический принцип. Если уж отдельные предметы природы обнаруживают в своем существовании и целесообразность и разумность, то, по убеждению Аристотеля, не может не быть целесообразным и целое мира. Больше того, Аристотелю прямо-таки невероятным представляется, чтобы в отдельных предметах могли возникнуть целесообразность и разумность, если этими свойствами не обладает мир как целое.

Уже онтологические предпосылки Аристотеля внушали ему идею о целесообразном строе Вселенной, так как, согласно Аристотелю, вещество, будучи возможностью, стремится к своей «форме». Осуществление этого стремления и есть цель движения.

Телеология Аристотеля предполагает не только целесообразный характер мирового процесса, она также предполагает и единство его цели. Обосновывается это единство идеями космологии и теологии. Единый бог — источник и причина движения. Хотя он сам по себе неподвижен и непосредственно соприкасается только с крайней, последней сферой мира, он все же в результате такого прикосновения сообщает этой сфере равномерное и вечное круговое движение. Движение это последовательно передается от нее через посредствующие сферы планет все дальше и дальше по направлению к центру. Хотя в центре оно не столь совершенно, как на окружности, тем не менее движение это как единое движение охватывает весь мировой строй. А так как перводвигатель мира есть вместе и причина движения, и его цель, то и весь мировой процесс направлен к единой цели.

---

[1] Рассмотрение учения Аристотеля о душе см. ниже.

Телеология Аристотеля объективная. В этом новизна понятия о телеологии, достигнутая Аристотелем в сравнении с его предшественниками — Сократом и Платоном. У Сократа (каким его по крайней мере изображает Платон) был замысел объективной телеологии, поскольку он рассматривал мир как целемерное образование. Этим объясняется его полемика с Анаксагором. Однако в реализации этого замысла Сократ сходит с пути объективной телеологии и зачастую рассматривает исключительно субъективную телеологию: целесообразную деятельность ремесленников и художников. Более того, согласно представлениям Сократа, окружающие человека предметы имеют ту или иную природу только потому, что, обладая этой природой, они могут быть полезны человеку. У Платона еще яснее, чем у Сократа, выступает замысел объективной телеологии, но и Платон, как Сократ, сбивается на путь субъективного толкования целесообразности. Только у Аристотеля телеология впервые становится последовательно объективной. Согласно Аристотелю, способность предмета быть полезным (или вредным) для человека по отношению к самим этим предметам есть нечто случайное и внешнее. Предметы обладают не данной или предписанной им извне целью, но сами в самих себе объективно имеют цель. Состоит она в реализации, или осуществлении, «формы», понятия, кроющегося в них самих.

Аристотель отрицает сознательный характер целесообразности, действующей в природе. У Платона носительницей сознательного целесообразного начала была «душа мира», правящая всем мировым процессом. Напротив, по мысли Аристотеля, целесообразное творчество природа осуществляет бессознательно. О возможности такой бессознательной целесообразности говорят, как указывает Аристотель, факты человеческого искусства. Художник может творить бессознательно и когда мыслит, и когда оформляет свой материал в некий образ. Цель его при этом осуществляется бессознательно, несмотря на то что творец произведения искусства и «материя», в которой осуществляется его творчество, отделены друг от друга. Для природы такое бессознательное творчество облегчается тем, что природа существует не вне своего творения, а в нем самом.

В качестве целесообразно действующей природа божественна. Однако, осуществляя свою цель в своем материале, она не сознает самой цели. Поэтому, кто видит в боге разумного творца, тот может считать природу не божественной в строгом смысле понятия, а только «демонической».

V. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ. НАУКА, ИСКУССТВО И ОПЫТ

Учение Аристотеля о знании опирается на его онтологию и по своему непосредственному предмету есть *теория науки*. Аристотель отличает научное знание и от искусства, и от опыта, и от мнения. По своему предмету научное знание есть знание о бытии. В отличие от знания предмет искусства — произведение вещей при помощи способности, определенной к действию. Поэтому сфера искусства — практика и производство; сфера же знания — созерцание предмета, теория, умозрение. И все же у науки есть общее с искусством: как и искусство, знание способно быть сообщаемым посредством обучения. Поэтому искусство есть знание в большей мере, чем опыт («Метафизика» I 1, 981 b 7—9).

Знание отличается также и от простого опыта. И для знания, и для искусства опыт — их начало или исходная точка («Метафизика» I 1, 981 a 2 и сл.; «Вторая аналитика» II 19, 100 a 6). Однако в отличие от знания предметом опыта могут быть только факты, рассматриваемые как единичные. Основание опыта — в ощущении, в памяти и в привычке.

Но знание не тождественно с ощущением. Правда, всякое знание начинается с ощущения. Если нет соответствующего предмету ощущения, то нет и соответствующего ему достоверного знания. Но предмет ощущения, чувственного восприятия — единичное и привходящее (случайное). Предмет же знания — общее и необходимое.

Отличается знание и от мнения. То, что дает мнение, основывается на всего лишь вероятном. Не таково знание. Научное знание, как и мнение, выражается в суждении; оно принимается в качестве истинного, лишь когда в познающем возникло убеждение в его достоверности. Но если суждение оправдано как достоверное знание, то нельзя указать, на каких основа-

ниях оно могло бы оказаться опровергнутым или хотя бы измененным. Напротив, по отношению к мнению или к вере всегда возможны иное мнение и другая вера. Более того. Мнение может быть и ложным и истинным, убеждение в нем никоим образом не может быть «незыблемым», в то время как знание — прочная и незыблемая истина.

Рассматривая отношение знания к своему предмету, Аристотель твердо убежден, что существование предмета предшествует существованию знания. Это та материалистическая или по меньшей мере объективно-идеалистическая точка зрения, которую, читая и конспектируя «Метафизику» Аристотеля, отметил В. И. Ленин: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира»[1]. Утверждая, что предмет предшествует познанию, которое человек может иметь об этом предмете, Аристотель доказывает, что в этом смысле отношение знания к предмету то же, что и отношение ощущения к предмету. Из того, что у ощущающего человека временно отсутствуют зрительные ощущения, никак не следует, будто свойства, воспринимаемые людьми посредством зрения, отсутствуют в самом предмете. В момент, когда человеку вернется способность зрения, то, что он в предмете увидит, будет необходимо относиться к области видимого. Начиная с этого момента уже нет смысла спрашивать, что чему предшествует: видимое или ощущение вйдения: оба они одновременны, соотносительны.

Таково же отношение знания к своему предмету. Поскольку познание направлено во времени к постижению своего предмета, этот предмет предшествует познанию, а познание зависит от своего предмета. В этом смысле отношение между ними однозначно, необратимо. Но если знание рассматривается как уже возникшее, как уже осуществляющееся, как уже отнесенное к своему предмету, то предмет и знание о нем составляют нераздельное целое. Правда, в этом целом можно — посредством абстракции — выделить оба его элемента — *предмет* знания и *знание* предмета, но все же единство обоих не теряет от этого своей реальности. Предмет, рассматриваемый сам по себе, есть только возможный предмет знания. Если бы он остался толь-

---

[1] *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 327.

ко возможным, знание не могло бы возникнуть. Но с того момента, как он становится объектом созерцания, и он, и знание его разом становятся действительностью, они уже составляют единство. Отсюда Аристотель заключает, что знание есть род обладания, т. е. способ бытия специфического рода.

Как специфический род бытия знание, наука отличаются, согласно Аристотелю, тремя основными чертами: 1) доказательностью — всеобщностью и необходимостью; 2) способностью объяснения и 3) сочетанием единства с наличием степеней подчинения.

Первая черта науки — ее доказательность. По определению самого Аристотеля, наука есть вид бытия, способный доказывать. Само же доказательство может быть доказательством только о том, что не может происходить иначе. Оно состоит в получении заключения из начал истинных и необходимых, относящихся к предмету доказательства. Доказательство невозможно ни о случайном бытии, ни о том, что возникает и разрушается, но лишь об общем. Если же общего нет налицо, то предмет доказательства — по крайней мере то, что случается часто. Пример — затмение Луны. Как затмение, оно всякий раз происходит одним и тем же способом. И хотя оно не происходит всегда, оно по крайней мере есть один из частных случаев общего рода.

Из текстов Аристотеля видно, что общее сливается у него с необходимым и что необходимость может быть и в том, что встречается только часто и отнюдь не постоянно. Этим не исключается наивысшая ценность, какую для знания представляет безусловное постоянство явления, такое, как, например, движение неба. Научное знание об общем налицо, если мы знаем суть бытия вещи: имеется знание о каждой вещи, если мы знаем суть ее бытия («Метафизика» VII 6, 1031 b 6).

Научное предложение характеризуется, таким образом, необходимостью своего содержания и всеобщностью своего применения. Правда, в отдельных случаях рассматриваются и могут рассматриваться также единичные сущности (субстанции), но наука в целом слагается и состоит из общих предложений.

Способность науки к определению сущности и всеобщность применения формулируемых ею предложений обусловливают объяснительный характер знания.

Задача научного знания состоит, во-первых, в фиксировании некоего обстояния, или факта; во-вторых, в выяснении причины. Знание предполагает, что известна причина, в силу которой вещь не только существует, но и не может существовать иначе, чем как она существует («Вторая аналитика» I 2). В-третьих, знание есть исследование сущности факта. В плане бытия необходимая причина может быть только сущностью вещи. В плане познания или в логическом плане она может быть лишь началом (принципом) в отношении к логическим следствиям. Собственно, доказательство и есть познание этой причины. Логическое объяснение посредством понятий обосновывает право на познание даже случайностей: согласно Аристотелю, существует не только случайность в тесном смысле (как, например, для человека случайно то, что у него светлые или темные волосы), но также и то, что́, по Аристотелю, составляет «существенное» случайное (привходящее). Таковы свойства, которые не составляют сущности человека непосредственно, но которые происходят из этой его сущности. Объяснить эти свойства — значит доказать при помощи логического выведения, каким образом они из нее происходят. Наконец, в-четвертых, знание есть исследование условий, от которых зависит существование или несуществование факта.

Рассматриваемый в целом процесс знания ведет от вещей, познаваемых «через свое отношение к нам», стало быть, от понятий, первых для нас, к понятиям, которые являются первыми сами по себе. Такое сведе́ние (редукция) необходимо стремится к достижению начал, недоказуемых положений: то, что не имеет конца («беспредельное»), не может стать предметом научного познания. В конечном счете редукция приводит к «непосредственным» положениям. Такие положения прямо постигаются умом, не доказываются.

Относительно начала знания «не может быть ни науки, ни искусства, ни рассудительности, ибо предмет достоверного знания требует доказательств» («Никомахова этика» VI 6, 1140 b 34—35). В той же мере, в какой непосредственные начала науки все же составляют предмет знания, знание это уже недоказательное («Вторая Аналитика» I 3, 72 b 20 сл.).

Третья черта знания — его единство в сочетании с подчинением одних знаний другим. Единство науки означает прежде всего, что различные предметы знания входят в один и тот же род. Далее, это единство обусловливается тем, что различные предметы могут относиться все к одному и тому же предмету и быть, таким образом, в одинаковом к нему отношении. Именно таково единство, в каком все науки находятся относительно первой науки — науки о бытии как таковом. «Бытие» здесь — общий предмет и основа аналогии, которая связывает в единство различные его роды. Поэтому в каком-то смысле возможно сведе́ние одних наук к другим. В этом смысле существует иерархия наук и возможна их классификация, сводящая науки в некоторую систему и в некоторое единство. Наука не простая сумма совершенно разнородных знаний. Чем выше стоит наука на ступеньках иерархии, тем точнее доступное ей знание, тем больше в ней ценности. Согласно Аристотелю, наука, дающая одновременно и знание того, что что-нибудь есть, и знание того, почему оно есть, а не отдельно знание того, что оно есть, более точная и высшая, чем наука, дающая знание лишь того, почему что-нибудь есть. И точно так же науки, возвышающиеся до абстракций над непосредственной чувственной основой, выше наук, имеющих дело с этой основой. Поэтому, например, арифметика выше (в глазах Аристотеля), чем гармония. Наконец, наука, исходящая из меньшего числа начал, точнее и выше, чем наука, требующая дополнительных начал. В этом смысле арифметика, по Аристотелю, выше геометрии: единица — предмет арифметики — сущность без положения в пространстве, а точка — предмет геометрии — сущность, имеющая положение в пространстве.

VI. КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК

Всеми этими соображениями подготовляется у Аристотеля решение вопроса о классификации наук. Этому вопросу посвящены исследования Аристотеля не только в «Метафизике» (VI 1), но также в «Топике» (VI 6; VIII 1) и в «Никомаховой этике» (VI 2; 3—5).

Наибольшее достоинство и наивысшее положение Аристотель отводит наукам «теоретическим» («созер-

цательным»). Науки эти дают знание начал и причин и потому «согласны с философией». Единственная цель теоретических наук — знание само по себе, искомое не ради какой-либо практической цели. Однако, будучи отрешенными от практической корысти, теоретические науки составляют условие наук «практических». Предмет этих наук — «практика», деятельность того, кто действует. Теоретические науки обусловливают правильное руководство деятельностью. В свою очередь, практическая деятельность, правильно руководимая, — условие совершенного производства или творчества. «Творчество» — предмет наук «творческих» («поэтических»). Творчество в широком смысле — порождение произведения, внешнего по отношению к производящему.

И в «практических», и в «творческих» науках познание идет от следствия к началу.

При движении по лестнице этого восхождения Аристотель вынужден был бороться с трудностью, которую для него создавало противоречие между его собственной высокой оценкой научной абстракции, принципа формализации знания и его стремлением преодолеть абстрактность и формализм специфически платоновской теории «форм» («идей»). В результате этой борьбы и этого противоречия Аристотель в ряде случаев колеблется в оценке математического идеала формализации, проявляющегося в разработке некоторых наук. Он одновременно ведет энергичную борьбу против Платона и академиков (Спевсиппа и Ксенократа), и сам обнаруживает тенденцию рационалистического математизма и формализации в сравнительном рассмотрении систематического места этих наук. Колебания эти ясно выступают в характеристиках отношения, например, между гармонией и физикой, а также между математикой и физикой. Гармония одновременно и математическая наука, и ветвь физики, изучающая определенный круг явлений природы. В математике формализация изучаемых ею предметов гораздо значительнее, чем в физике. Наиболее простое есть вместе с тем наиболее формальное и наиболее истинное. Со всех этих точек зрения математика должна была бы занять в классификации Аристотеля место более высокое, чем физика. Но в то же время, согласно убеждению самого Аристотеля, физика обладает важным преимуществом сравни-

тельно с математикой: хотя предмет математики более простой и гораздо более абстрактный сравнительно с предметом физики, зато он менее реален, точнее говоря, его реальность опосредствована более высокой степенью абстракции. Наоборот, предмет физики более сложен, в нем к бытию присоединяется движение, но предмет этот реален в более непосредственном смысле.

Борьба с Платоном была для Аристотеля борьбой не только против Платона, который противостоял ему извне, но также против платонизма, остававшегося в нем самом. Абстрактный математизм теории «форм» («идей») Платона не был преодолен Аристотелем полностью. В метафизике, в классификации наук и знаний, разработанной самим Аристотелем, над всем главенствует чистая и бестелесная, вне физического мира пребывающая «форма» (бог, неподвижный перводвигатель). Несмотря на свою бестелесность и беспримесность, она рассматривается одновременно и как самое простое бытие, и как бытие, наиболее реальное, как чистая действительность. Ряд помещенных ниже ее «форм» есть ряд нисходящий, именно вследствие все более увеличивающегося количества «материи», которая присоединяется к этим «формам».

В метафизике Аристотеля иерархия, или классификация, наук соответствует иерархии «форм» бытия. Место каждой науки в этой классификации определяется близостью ее предмета к «чистой форме», т. е. степенью «формальности» ее предмета. Наивысший предмет метафизики Аристотеля — сущность, созерцательно постигаемая лишь умом, мышлением о мышлении.

VII. МЕТАФИЗИКА И КАТЕГОРИИ

Все предстоящее чувствам и мышлению указывает, по Аристотелю, на проблему бытия [1]. Но метафизика — «первая философия», как ее называет Аристотель,— исследует не отдельные области бытия, а начало и причины всего сущего, поскольку оно берется как сущее («Метафизика» VI 1, 1025 b 1—2). Наиболее полное

---

[1] См. об этом соображения В. Татаркевича. *W. Tatarkiewicz.* Die Disposition der aristotelischen Prinzipien. Marburg, 1910, S. 63.

знание вещи достигается, по Аристотелю, тогда, когда знают, в чем сущность этой вещи. Сущность — «первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени» («Метафизика» VII 1, 1028 a 32—33). Вопрос о сущности — древнейшая и постоянная проблема философии. «Вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения,— вопрос о том, что такое сущее,— это вопрос о том, что такое сущность» («Метафизика» VII 1, 1028 b 2—4). Однако всеобъемлющее рассмотрение проблемы сущего и сущности выдвигает вопрос, каким должен быть первоначальный вводящий в науку подход к этой проблеме. Ответ на этот вопрос Аристотель пытался дать в своем учении о категориях. Это, по верному выражению В. Татаркевича, «первый слой философских исследований» [1]. «Категории» — основные роды, или разряды, бытия и соответственно основные роды понятий о бытии, его свойствах и отношениях. Это определение категорий не есть, однако, определение самого Аристотеля. Больше того. Как верно заметил современный чешский исследователь К. Берка, у Аристотеля вообще нельзя найти ясного определения понятия категории [2].

По-видимому, предварительной задачей при разработке учения о бытии Аристотель считал выделение основных родов, или разрядов, бытия. В какой мере Аристотель опирался при этом на труды своих предшественников, сказать трудно. Предшественниками его здесь могли быть пифагорейцы со своей таблицей десяти парных начал, а также Платон; в «Софисте» Платона мы уже находим термины, которыми Аристотель обозначил впоследствии часть своих категорий: «количество», «качество», «претерпевание», «действие» и «отношение».

Неразработанность вопроса об отношениях и связях категорий — логических и лингвистических — привела к тому, что найденные Аристотелем категории выступают у него то как категории бытия (метафизические), то как категории познания (гносеологические), то как

[1] *W. Tatarkiewicz*. Die Disposition der aristotelischen Prinzipien, S. III.

[2] *K. Bergka*. Über einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre («Acta antiqua academiae scientiarum Hungaricae», t. VIII, fasc. 1—2). Budapest, 1960, S. 36.

категории языка (грамматические). Исследуя языковые разряды, Аристотель выделяет две группы: 1) изолированные слова и 2) связи слов в предложении.

В основе учения Аристотеля о категориях лежат, видимо, исследования понятий, выступающих попеременно то в метафизическом (предметно-онтологическом), то в языковом разрезе [1]. Впрочем, ни по вопросу о числе основных категорий, ни по вопросу об их последовательности или о порядке в их системе Аристотель за все долгое время разработки своей метафизики не пришел к твердо и окончательно установившимся выводам. Сочинение Аристотеля, в котором специально рассматривается система категорий («Категории»), поражает своей изолированностью: в нем нет указаний на связь учения о категориях с другими воззрениями Аристотеля.

Для учения о категориях, как, впрочем, и для всей философии Аристотеля, характерен, как было уже сказано, двоякий аспект: в онтологическом плане категории — высшие роды бытия, к которым восходят все его частные стороны и обнаружения; в гносеологическом плане категории — различные аспекты или точки зрения, с каких могут быть рассмотрены предметы, роды бытия и которые не могут быть возведены к единому для всех них аспекту или к единой, возвышающейся над ними точке зрения. В специальном сочинении о категориях («Категории») таких родов указано десять. Это: 1) сущность; 2) количество; 3) качество; 4) отношение; 5) место; 6) время; 7) положение; 8) обладание; 9) действование и 10) претерпевание.

Из приведенной здесь таблицы не видно, каким принципом и каким планом руководствовался Аристотель, развивая эту свою систему категорий. В литературе было выдвинуто предположение, согласно которому к своей таблице категорий Аристотель пришел эмпирическим путем: исследуя отдельный предмет, Аристотель ставил вопрос, какие различные определения могут быть ему приписаны, а затем сводил добытые определения в известные рубрики. В итоге таких рубрик (категорий) набралось десять.

---

[1] *K. Bergka.* Über einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre («Acta antiqua academiae scientiarum Hungaricae», t. VIII, fasc. 1—2), S. 36.

Впрочем, их десять лишь в «Категориях», в небольшом трактате, подвергавшемся сомнению в подлинности его принадлежности Аристотелю. В других сочинениях Аристотель указывает всего восемь первых категорий, или шесть, или даже четыре, не выделяя остальных. Даже по вопросу о составе категорий окончательного результата Аристотель не фиксирует: в главе 4 седьмой книги «Метафизики» вслед за категорией «места» он вводит категорию «движения», которая в качестве категории не встречается больше нигде.

Все же в отношении первых категорий порядок их следования, каков он в сочинении «Категории», представляется естественным. Категория сущности первая открывает собой всю таблицу, и это вполне понятно: сущность для Аристотеля — то, при наличии чего единственно возможно все, что относится ко всем остальным категориям. Если категории — наиболее общие роды или типы «сказывания» о каждой единичной вещи, то условием возможности всех таких сказываний должно быть отдельное бытие самой этой вещи, ее субстанциальное существование. И в «Физике» (185 a 31—32) Аристотель говорит: «Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность»». Аристотель сам разъясняет, что среди многих значений того, что говорится о сущем, на первом месте стоит суть вещи, которая указывает на сущность («Метафизика» VII 1, 1028 a 14—15). О сущем говорится «в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности» («Метафизика» IV 2, 1003 b 5—7).

Но хотя таблица категорий открывается у Аристотеля категорией сущности, при первом своем появлении эта категория еще не наполнена всем тем своим понятийным содержанием, какое она приобретет с развитием всей системы категорий. В своем первоначальном смысле сущность есть предмет, обладающий самостоятельным бытием, не нуждающийся для своего существования в существовании другого, иначе бытие всегда частное, единичное (например, этот единичный человек). Такое единичное самостоятельное бытие есть субстанция. Особенность субстанции в том, что она может

внутри себя самой совмещать противоположные друг другу свойства, но вовне себя не может иметь ничего, что было бы ей противоположно. Так, единичный человек может быть вместе и добрым, и отчасти злым, но отдельный человек вне самого себя не имеет ничего, что было бы противоположно ему как отдельному человеку.

Субстанция, или единичное бытие, может выступать в суждении только как субъект этого суждения, только как предмет суждения. Предикат может высказывать нечто о таком субъекте, но сам субъект как единичное бытие ни о чем высказываться не может. Субстанции в этом — первом — смысле или значении Аристотель называет первыми сущностями. Первая сущность есть «вот это нечто», вещь, еще неопределенная — для знания — в своих признаках, но сама по себе вполне индивидуальная.

Развитие знания о предмете приводит к возникновению понятия о предмете: понятие предмета раскрывает его существенные черты. Такие понятия Аристотель называет вторыми сущностями.

Первая сущность, или субстанция, есть не что иное, как указанный средствами языка отдельно существующий предмет. «Сущность в самом основном, первичном и безусловном смысле — это та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» («Категории» 5, 2 а 11—14).

Вторыми сущностями Аристотель называет уже не указанные посредством знаков или имен отдельные предметы, а сущности, которые по отношению к этим предметам будут или их видами или их родами: «Вторыми сущностями называются те, к которым как видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле», т. е. «первые сущности» («Категории» 5, 2 а 14—15). Таковы виды и обнимающие их роды. Например, отдельный, или определенный, человек «принадлежит к виду «человек», а род для этого вида — живое существо» («Категории» 5, 2 а 16—17). В качестве родов и видов «вторые сущности» отличаются от «субстанций», или «первых сущностей»: они могут иметь противоположное себе. Так, огонь как «субстанция», или «первая сущность», не имеет в природе ничего, что было бы противоположно ему как огню. Но горячее

как «вторая сущность» имеет противоположное себе — холодное.

В этом учении о различии «первых сущностей» («субстанций») и «вторых сущностей»[1] (родов и видов, или родовых и видовых свойств) отчетливо отразилось убеждение Аристотеля в первичности единичных вещей природы и вторичности знания о них, выражаемого в общих понятиях. В одном месте «Физики» Аристотель прямо утверждает: «Подлежащее есть начало и, по-видимому, первее сказуемого» («Физика» I 6, 189 a 31—32). Именно поэтому он утверждает, что начало «не должно быть сказуемым для какого-либо подлежащего» («Физика» I 6, 189 a 30). В отличие от «первой сущности» «вторая сущность» может быть предикатом суждения.

За «сущностью» в «Категориях» следуют «количество», «качество» и «отношение». Эти категории образуют у Аристотеля «подсистему» с ясно определяемым логическим порядком. Так, «количество» предшествует «качеству», так как представляет необходимое условие «качества»: в предмете и форма, и цвет, и все другие качественные определенности предполагают некоторую количественную характеристику, относящуюся к протяженности. В свою очередь категории «количества» и «качества» предшествуют категории «отношения»: всякое отношение предполагает, по Аристотелю, определенные количества (или качества) одних предметов, сравниваемые с количеством (или качеством) других.

Колеблющееся положение в системе аристотелевских категорий принадлежит категориям «места» и «времени» по отношению к так называемым «глагольным» категориям: «положению» (от глагола «лежать», «находиться»), «обладанию» (от «обладать», «иметь»), «действованию» (от «действовать») и «претерпеванию» (от «претерпевать»). В колебании этом сказалась недостаточная определенность точки зрения, какой руководился Аристотель при построении и исследовании системы категорий. Там, где на первый план выступала лингвистическая, точнее, синтаксическая точка зрения, категории «места» и «времени» могли быть поставлены

---

[1] Различение «первых» и «вторых» сущностей имеется у Аристотеля только в сочинении «Категории».

раньше «глагольных» категорий, так как в строении предложения обстоятельства места и времени могут предшествовать сказуемому-глаголу. Там же, где главной была не синтаксическая, а логическая точка зрения, «глагольные» категории должны были идти раньше категорий «места» и «времени», так как в логическом строе предложения логический предикат предшествует пространственным и временным характеристикам.

В учении о категории «количества» рассматриваются величины и характеристики предметов по величине. Аристотель выдвигает два принципа для их классификации: первый — по признаку непрерывности или прерывности (дискретности); второй — по признаку сосуществования в пространстве или последовательности во времени. Первое деление — на непрерывные и дискретные величины — отличается тем, что оба этих класса величин не представляют собой двух видов одного и того же рода. Первичными и вместе с тем более общими Аристотель считает величины дискретные. Всякая величина дискретна, так как слагается из единиц: измерению подлежит всякая величина; мера ее — единица, и всегда имеется возможность узнать, сколько единиц содержится в данной величине. То, что называют непрерывной величиной, есть лишь частный случай величины дискретной: различие между ними только в том, что у непрерывной величины единицы следуют одна за другой непосредственно.

Примеры различия величин по сосуществованию и последовательности — пространство и время.

Результаты разделения величин по признакам непрерывности (и дискретности), сосуществования (и последовательности) не налагаются друг на друга, не совпадают: различные члены одного деления могут совместиться с одним и тем же членом другого. Например, по признаку сосуществования и последовательности пространство — протяженная величина, а время — последовательная. Вместе с тем оба они — и пространство и время — непрерывные величины.

В учении о «качестве» дана классификация различных видов «качеств». При разработке теории «качеств» Аристотель руководствуется одним из основных в его метафизике различий — между возможностью и действительностью. Условием всякой деятельности и всего

действительного считается возможность этой деятельности или способность к ней. Если способность применяется в определенном направлении, то она переходит в свойство. Так, упражнение способности к познанию порождает знание, упражнение нравственной способности — добродетель. Особый вид качества — состояние. И свойство и состояние — виды качества, возникновению которых предшествует данная от природы, еще не составляющая качества физическая возможность, или способность.

Третий вид качества — «чувственные состояния» (pathētikai). Они также приобретаются посредством упражнения. Но в «свойствах» главное — способность деятельности; напротив, в «чувственных состояниях» — способность восприимчивости. Первые активны, вторые пассивны.

Четвертый вид качества — форма (образ, очертание, фигура) предмета. Характеристика «формы» в указанном здесь смысле — важная характеристика качественной определенности. И метафизика и физика Аристотеля — метафизика качественная, физика качеств. Это та черта, которая из философии Аристотеля перешла в философию и в науку (физику) средневековой схоластики.

Особенность качественной определенности Аристотель видит в том, что в отношении ее «бывает и противоположность: так, справедливость противоположна несправедливости, белизна — черноте, и все остальное таким же образом» («Категории» 8, 10 b 12—14). Однако не всем качественным определенностям что-то противоположно: так, огненно-красное — качественная определенность, но оно не имеет противоположного себе («Категории» 8, 10 b 15—17).

Другая важная особенность качественных определений в том, что им присуще быть одновременно и соотнесенными. Одно белое называется в большей или в меньшей степени белым, чем другое, и одно справедливое — в большей или в меньшей мере справедливым, чем другое. Да и само качество предмета относительно в своей определенности: будучи белым, предмет имеет возможность стать еще более белым. Впрочем, эту особенность Аристотель считает присущей не всем, а только большинству качественных определений («Категории» 8, 10 b 29—30).

Категория «отношения» также родовое понятие. Оно обнимает собой четыре вида отношений. Это, во-первых, математические отношения; во-вторых, отношения производящего (мастера) к производимому (или изделию); в-третьих, отношение меры к измеряемому и, в-четвертых, отношение познания к предмету познания. При этом отличие отношения познания к познаваемому от отношения производящего к производимому только в активности: в отношении производящего к производимому второй член отношения (производимое) вполне пассивен; напротив, в отношении познания к предмету познания оба члена отношения активны — действует не только познающий, но и предмет познания: воздействуя на познающего, предмет познания порождает в нем деятельность познания.

Математические отношения, а также отношение производящего к производимому образуют первый класс отношений. В обоих отношениях этого класса с исчезновением или уничтожением одного члена отношения необходимо исчезает или уничтожается и другой.

Отношение меры к измеряемому, а также отношение познания к предмету познания составляют второй класс отношений. Об обоих отношениях этого класса уже нельзя сказать, что в них с уничтожением одного члена отношения необходимо исчезает и другой: с исчезновением познания предмет познания вовсе не исчезает.

«Метафизика» — великая книга Аристотеля. В дошедшем до нас составе она несовершенна. Вряд ли сам Аристотель написал ее в том виде, в каком она донесена до нас веками. Это не цельный и целостный трактат, а скорее свод записей лекций, составленных учениками, прилежно слушавшими гениального учителя и стремившихся с возможной полнотой запечатлеть его учение. Кое-что из этого свода утеряно, имеются и избыточные записи, повторения, порой дословные, ранее сказанного. Не все обещания, сделанные в ходе изложения, выполнены в последующем тексте. На всем сохранились следы неоднократного повторного обращения и редактирования.

И все же книга изумительна и неповторима. Поражают полнота и широта охвата, мастерство и точность

в формулировке вопросов. По этой книге в течение веков учились философии народы Востока и Европы. Кто изучал эту книгу, изучал самое философию, входил в ее глубины, боролся с ее трудностями и противоречиями, возносился к ее вершинам и страдал ее ограниченностью. Аристотель — подлинный учитель человечества.

ТРАКТАТ «О ДУШЕ»

I

Психологические трактаты относятся к числу важнейших произведений Аристотеля. Изучение их показывает, что Аристотель — основатель науки психологии ничуть не в меньшей мере, чем в качестве автора «Органона» — основатель науки логики, хотя разработка психологии у него не столь обстоятельна, как трактовка логики. И так же, как «Органон», с тех пор как он вошел в состав сочинений Аристотеля, по которым античность изучала формы суждения, вывода и доказательства, так и исследование Аристотеля «О душе» (peri psychēs) стало на многие века основным материалом и источником при изучении психических явлений.

Сам Аристотель чрезвычайно ясно и точно выразил мысль о значении, какое психология, согласно его воззрению, имеет для всех приступающих к изучению философии и для всего круга остальных наук. «Ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно знание о более возвышенном и удивительном,— писал он,— было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест... Познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ. Так вот, мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи — через посредство души — и живым существам» («О душе» I 1, 402 a 1—10).

Но Аристотель оказался первооткрывателем не только в своем взгляде на важность предмета психологии в кругу наук. Он надолго предупредил и понимание тесной связи между психологией и естествозна-

нием. Психологию он рассматривает как науку, опирающуюся не только на наблюдения фактов психической жизни, но и на знание соматических (телесных) процессов и явлений, происходящих в человеке. И если его психологические гипотезы, построенные на этих наблюдениях, для современного исследователя часто представляются (и на деле оказываются) крайне наивными и порой грубыми, то причина этой наивности и грубости в характерной для науки времен Аристотеля бедности, недостаточности и недифференцированности эмпирического изучения органической природы, и в частности эмпирического изучения природы человека, не говоря уже об отсутствии предпосылок и условий для экспериментального изучения психических процессов.

Но всюду, где Аристотель намечает, а скорее предвидит, предугадывает верный эмпирический путь исследования, взгляд его поражает своей широтой, основательностью, проницательностью, вниманием к существенным фактам и явлениям психологии. Для своего времени психология Аристотеля была чудом, и Аристотель остался также и на все последующие времена истории психологии классиком, корифеем этой науки.

II

Приступая к исследованию сущности души, Аристотель отбрасывает все те представления об этой сущности, которые он считает несостоятельными, ошибочными. Истина, полагает он, начинается с отказа от заблуждения. Поэтому в начале своего трактата «О душе» он последовательно излагает, а затем критикует все основные распространенные в его время учения о природе души. Уже в этом обзоре и в этой критике ярко выступает эмпирический характер психологии Аристотеля, его убеждение в тесной связи между душевными и телесными явлениями.

Аристотель отвергает учение и о том, что душа сама себя движет, и о том, что она есть гармония, и о том, что она есть круговое движение. «Мы говорим,— пишет Аристотель,— что душа скорбит, радуется, дерзает, испытывает страх, далее, что она гневается, ощущает, размышляет. Все это кажется движениями. И потому можно было бы подумать, что и сама душа движется. Но это вовсе не необходимо. Ведь если и

скорбеть, радоваться, размышлять — это именно движения, и все это означает быть приведенным в движение, то [можно только сказать], что такое движение вызывается душой (например, гнев или страх — оттого, что сердце вот так-то приходит в движение; размышление, быть может, означает такое вот движение сердца или чего-то иного; причем в одних случаях происходят перемещения, в других — превращения)... Между тем сказать, что душа гневается, это то же, что сказать — душа ткет или строит дом» («О душе» I 4, 408 b 1—13). Согласно Аристотелю, лучше вообще не применять таких выражений, как: «душа сочувствует», «душа учится», «душа размышляет», а следует говорить: «человек душою сочувствует, учится, размышляет». При этом нет необходимости представлять, будто в самой душе совершается движение: оно только или доходит до души, или имеет в ней свое начало. Так, при ощущении движение идет от внешних предметов, напротив, при воспоминании — от души.

И ум не меньше, чем ощущение, зависит, согласно Аристотелю, от состояния тела. И в этом вопросе Аристотель остается верен своей принципиальной — в сущности материалистической — установке или по крайней мере тенденции, поскольку ум, по Аристотелю, не прирожден телу и его нельзя рассматривать как органическую функцию. Аристотель соглашается с тем, что ум повреждается от наступающего в старости общего упадка сил, но в этом случае, рассуждает он, происходит примерно то же, что в области ощущений: если старику дать молодые глаза, он будет видеть, как молодой. Старение зависит не от ослабления души, а оттого, что ослабляется тело, в котором душа находится, как это бывает также в состоянии опьянения и при болезнях. И если в старости ослабляются мышление и соображение, то это происходит вследствие того, что внутри человека повреждается нечто другое, а сам ум ничему не подвержен. Ни размышление, ни любовь, ни ненависть не состояния ума; они состояния того существа, которое обладает умом. Поэтому с разрушением этого существа исчезают и память и любовь: ведь они принадлежат не уму, а возникают в силу соединения его с телом, которое разрушимо. Сам же ум есть нечто божественное и ничему не подверженное.

Аристотель отрицает способность души не только к движению, но и к самодвижению. Из всех известных ему психологических теорий, признававших за душой способность к самодвижению, Аристотель особенно резко оспаривал теорию ученика Платона Ксенократа, будто душа есть «само себя движущее число». Из представления о том, что душа есть число, утверждает Аристотель, вытекают несообразности, не меньшие тех, которые заключаются в мнении о ее подвижности. Если душа — единица, то как ее мыслить движущейся, раз она неделима и не имеет в себе частей? Далее. Если душа — число, то она занимает место в пространстве и имеет положение. От числа можно отнять другое число или единицу, и тогда в остатке получится новое число. Но растения и даже некоторые животные продолжают жить и после рассечения их, и каждая их часть обладает, очевидно, той же самой душой. С этой точки зрения безразлично, назовем ли мы души единицами или маленькими тельцами: если шарики, предполагаемые Демокритом, превратить в точки и оставить за ними только их количество, то среди них окажется нечто движущее и нечто движимое, как в пространственной величине: ведь дело не в большей или меньшей величине шариков, а лишь в их количестве. Таким образом, необходимо предположить нечто такое, что движет и единицы. А так как в животных движущее начало — их душа, то душа должна быть и движущим началом числа. Таким образом, она не может быть вместе и движущим и движимым, а есть только движущее.

Возможно ли каким-либо образом, чтобы душа была единицей? Ведь она должна чем-то отличаться от других единиц. Но неделимые точки различаются между собой только своим положением. И если каждое тело состоит из бесконечного числа точек, а точки тела сами составляют то число, которое и есть душа, то почему же в таком случае не все тела имеют душу? Ведь в каждом теле имеется бесконечное число точек.

Те, кто признает душу самодвижущимся числом, повторяют заблуждения исследователей, которые признают душу телом, состоящим из тончайших частиц. Говоря же, как говорит Демокрит, что движение исходит от души, они вводят новую — собственную — нелепую гипотезу. Если душа есть некоторого рода тело

и если она находится во всем ощущающем организме, то необходимо допустить, что в одном и том же месте находятся два тела. Если же предположить, что душа есть число, то необходимо признать, что в одной-единственной точке находится большое количество точек и, кроме того, что всякое тело имеет душу.

Теория, согласно которой душа — самодвижущееся число, нелепа не только потому, что она не разъясняет, в чем сущность души. В этой теории нет указания даже и свойств души. «Это станет ясно,— говорит Аристотель,— если исходя из этого определения (о самодвижущемся числе как сущности души.— *В. А.*) попытаться объяснить состояния и действия души, такие, как размышления, ощущения, удовольствия, печаль и прочее тому подобное, ибо... на основании движения и числа нелегко даже строить догадки об этих состояниях и действиях души» («О душе» I 5, 409 b 14—18).

Свой обзор и критику учений о сущности души Аристотель завершает рассмотрением теории, согласно которой душа состоит из элементов (стихий). Теория эта говорит не только о физической природе и о физическом составе Вселенной. Она имеет целью объяснить, каким образом душа воспринимает все сущее и познает каждый предмет. В теории этой, по мнению Аристотеля, также заключается много несообразностей и нелепостей, которые делают ее ничуть не более приемлемой, чем все уже рассмотренные и уже отвергнутые. Сторонники этой теории утверждают, что подобное познается подобным, и, таким образом, признают, что душа состоит из самих воспринимаемых и познаваемых предметов. Однако существует бесконечное множество других предметов, состоящих из этих элементов. Допустим, что душа, состоя из элементов, будет способна познавать и ощущать элементы, из которых составлен каждый из этих предметов. Но тогда неизбежно возникает вопрос: а чем она будет воспринимать и познавать всю совокупность элементов, познавать предмет в его целостности, например познавать бога, человека, плоть, кость и вообще все другие сложные предметы? Ведь каждый предмет состоит из элементов, которые соединены в нем не как попало, а в каждом находятся в определенном — целесообразном — сочетании и соотношении. Поэтому присутствие в душе всех элементов не имеет никакого значения, если в ней нет и всех их

соотношений, а также всех способов их сочетания. Пусть каждый из заключающихся в душе элементов будет познавать себе подобное, но душа не будет при этом в состоянии познать кость или человека, если в ней не будет и этих предметов. Но не приходится и говорить, что это совершенно невозможно. И то же необходимо сказать относительно добра, зла и всех других предметов.

Кроме того, о сущем говорится в различных значениях: один раз — как о субстанции, другой — как о качестве, количестве или иной из известных категорий. Возникает вопрос: состоит ли душа из всех этих родов сущего или нет? Может быть, душа состоит из элементов, которые образуют субстанцию? Но если это так, то каким образом душа познает элементы других родов сущего? Или, может быть, каждый род сущего состоит из собственных элементов и начал и из этих-то начал и составляется душа? В таком случае душа будет и качеством, и количеством, и субстанцией. Но невозможно, утверждает Аристотель, чтобы из элементов качества составилась субстанция, а не качество.

Во всех этих исследованиях Аристотель энергично борется против теории Эмпедокла о знании как о постижении подобного подобным же. Разбирается и учение, излагаемое в орфических песнях. В них утверждается, будто душа, носимая ветрами, входит в животных из Вселенной при вдыхании. Но это невозможно, во-первых, для растений, а во-вторых, даже для некоторых животных, так как, согласно ссылке Аристотеля на некоторых исследователей, не все животные дышат. Если даже сохранить предположение, что все животные происходят из элементов, то нет необходимости предполагать, будто душа возникает из всех элементов, так как из двух противоположных элементов один может познавать и сам себя, и элемент, ему противоположный. Например, посредством прямого мы познаем и прямое и противоположное ему кривое, тогда как по одной кривой нельзя составить понятия ни о ней самой, ни о прямой.

Обзор психологических теорий приводит Аристотеля к заключению, что рассматривать душу как состоящую из элементов ошибочно; также неосновательно и неверно приписывать ей движение. Душе принадлежат

желание, хотение и всякое стремление, от нее же зависит способность животных двигаться и переменять место, а также возрастание, зрелость и упадок сил.

Здесь необходимо возникает вопрос: мы ощущаем, мыслим и испытываем всякое страдательное или деятельное состояние всей душой или какой-либо ее частью? Иначе: составляет ли жизнь действие какой-либо одной из частей души, или нескольких, или всех? И если душа состоит из частей, то что же будет соединять душу в одно целое? — Во всяком случае, думает Аристотель, не тело, так как само тело соединяется в одно целое душой: когда душа покидает тело, оно разрушается и сгнивает. Если же тело объединяется чем-либо иным, то это иное и будет собственно душой.

III

Душа, согласно Аристотелю, есть причина и начало живого тела. Она есть причина в трех смыслах: и как источник происходящего в теле движения, и как цель, к которой это движение направляется, и как сущность живых тел. Сущность есть причина бытия каждого предмета, но сущность живых существ есть жизнь, а душа есть причина жизни. Учение Аристотеля о жизни пронизано телеологией. Отличается телеологией также и его учение о душе. Душа есть причина и в смысле цели. В природе, по мнению Аристотеля, все существует «ради чего-нибудь». Все естественные тела, и растения, и животные — орудия души и существуют ради души. Животные, полагает Аристотель, необходимо должны иметь ощущение. Если бы тело, одаренное произвольным движением, не имело ощущения, оно погибло бы и не достигло бы своей цели, предназначенной ему природой. Отсутствие у животного ощущения невозможно допустить ни для тела, ни для души: ни душа при этом не будет лучше мыслить, ни телу от этого нет никакой выгоды. Тело же, одаренное ощущением, должно быть простым или сложным. Однако простым, рассуждает Аристотель, оно быть не может. В этом случае, т. е. если бы тело было простым, оно было бы лишено осязания. Но осязание для него совершенно необходимо. Оно необходимо для самого существования животного. Другие чувства воспринимают через среду (например, обоняние, зрение, слух); в осязании же ощущение возникает при непосредственном соприкос-

новении, и если его не будет, то невозможно станет одного избегать, другое привлекать, а следовательно, невозможно будет и само сохранение животного. Что касается вкуса, то он есть некоторого рода осязание: вкус возбуждается пищей, а пища есть осязаемое тело.

Ощущение есть только там, где есть душа, и то же самое следует сказать о росте и увядании. Физически растет и увядает только то, что питается, а питание происходит только в существе, причастном жизни. Некоторые полагают, будто единственная причина питания и роста заключена в самом огне. Ведь из всех тел и элементов один лишь огонь есть нечто питающееся и растущее. Поэтому может показаться, что именно огнем производятся все эти явления в растениях и в животных. Но огонь здесь, утверждает Аристотель, только одна из причин, но никак не единственная: в собственном смысле причина их есть душа.

Ощущение не только необходимое условие жизни животных. Ощущение — и источник знания. Все мыслимое, утверждает Аристотель, дается в ощущаемых формах, притом и отвлеченное, и то, которое относится к состояниям и изменениям ощущаемого. Поэтому существо, не имеющее никаких ощущений, ничего не может ни познать, ни понять. Именно Аристотель — родоначальник тезиса, принятого впоследствии схоластиками средних веков, а в XVII в. философами-эмпириками: «Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» («Нет ничего в уме, чего бы раньше не было в ощущении»).

Со всей категоричностью высказывает Аристотель мысль о независимости предмета от ощущения, восприятия. Соответствующие места в трактате «О душе» принадлежат к наиболее ярким обнаружениям материалистической тенденции Аристотеля.

Утверждая объективность и независимость ощущаемого от ощущения, Аристотель отрицает пассивный характер его существования. Воспринимаемый предмет как бы движется навстречу нашему восприятию.

Ощущение, согласно взгляду Аристотеля, может возникнуть только при существовании различия между свойством ощущаемого предмета и воспринимающего этот предмет органа. Так, если и предмет, и орган одинаково теплы, то восприятие не может состояться.

IV

В основном психологическом трактате Аристотеля есть места, в которых он — с удивительной ясностью и четкостью — говорит о зависимости души и психических состояний и процессов от телесных, от тела. В этих местах Аристотель рассуждает как материалист.

Если какие-либо из деятельностей или состояний души, говорит Аристотель, принадлежат ей одной, то ее можно представить как отдельное существо. Если же нет ничего ей одной принадлежащего, то она неотделима от тела и должна мыслиться точно так же, как, например, прямая линия. Прямая линия может находиться в различных положениях, например касаться медного шара только в одной точке, но это прикосновение производится не прямой самой по себе, не как отдельно существующей, а телом, в котором она всегда находится и от которого она неотделима. Подобным же образом и все состояния души: гнев, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и ненависть — находятся в связи с телом, потому что с появлением их в душе и тело подвергается изменению. Бывает даже, что при большом и очевидном несчастье иногда не испытывают никакого сильного волнения или страха в душе, иногда же маловажные и незначительные события вызывают волнение, именно в тех случаях, когда находится в сильном возбуждении тело. Зависимость этих волнений от тела, продолжает Аристотель, особенно очевидна в тех случаях, когда без всякой причины, способной возбудить страх, некоторые обнаруживают все признаки страха. А если это так, заключает Аристотель, то ясно, что состояния души имеют свой источник в материи. Поэтому состояния, подобные гневу, определяются как движение такого-то тела или части тела, производимое тем-то и с такой-то целью. Ввиду этого, поясняет Аристотель, изучение как всей души, так и этих ее состояний есть дело физика, исследователя природы.

У Аристотеля еще нет терминов «психолог», «психология», но, отмечая различие между исследованием соматических (телесных) явлений, составляющих основу психических состояний и процессов, и изучением самих этих психических явлений, он указывает для первых термин «материя», а для вторых — «форма» и «понятие» и соответственно для исследования первых —

термин «физика», учение о природе, а для исследования вторых — «диалектика». Исследователь природы определит каждое из состояний души не так, как «диалектик». «Диалектик», определяя, например, гнев, скажет, что это стремление отомстить за причиненную обиду или что-нибудь в этом роде, «физик» же определит гнев как кипение крови или теплоты, находящейся около сердца. В этом случае, поясняет Аристотель, один обращает внимание на «материю», другой — на «форму» и на понятие, т. е. на сущность, выраженную в определении (logos).

Понятие есть «форма» предмета, но если предмет действительно существует, «форма» необходимо соединена с каким-либо определенным веществом. Например, сущность дома, выраженная в определении, состоит в том, что дом есть укрытие, защищающее от ветров, дождя и зноя. Один из исследователей назовет его совокупностью камней, кирпичей и дерева, другой же обратит внимание на «форму», осуществленную в этих веществах с определенной целью. Кто же из них естествоиспытатель? Тот, который, касаясь вещества, не обращает внимания на понятие, или тот, который имеет в виду только понятие? Не тот ли, скорее, который обращает внимание на то и на другое? Состояния «материи», не отделимые от нее, поскольку они неотделимы, не составляют ли предмет исследования одного, и именно естествоиспытателя, который исследует все действия и состояния определенных тел и определенного вещества? А все то, что не относится к этому роду, исследуется другими. При этом часть свойств тел, которые неотделимы от них, но не составляют принадлежности какого-либо определенного тела и получаются посредством отвлечения, исследуются математиком. Те же самые свойства, когда они рассматриваются как отделенные от тел, составляют предмет исследования метафизики.

V

У Аристотеля есть своя классификация психических явлений и состояний. При первом знакомстве она производит впечатление смуты, смешения понятий и способностей. Но с углублением анализа многое начинает разъясняться, туман рассеивается. Аристотелевская критика намеченных его предшественниками

классификационных рубрик имеет целью прежде всего устранить или снять чрезмерную жесткость проложенных ими твердых границ между отдельными психическими способностями. Не твердые, не неизменные и неподвижные «части» души, а гибкие, способные к переходам функции, богатые различными ступенями, оттенками,— вот что, по мнению Аристотеля, свойственно душе. Более резко отличающихся друг от друга «способностей» души Аристотель называет пять: душа «питающая», душа «ощущающая», сила «стремления», сила «движения» и душа «мыслящая».

Основные силы души — сообразующиеся с разумом и не сообразующиеся с разумом. В своем действии они принимают вид ума и желания. Главные проявления разумной души — умственная деятельность, неразумной — стремление, желание. Такая двучленность опирается скорее на практические, чем на теоретические основы, предполагает деление душевных способностей и функций на высшие и низшие, разумные и чувственные.

Между двумя крайними звеньями — душой разумной и душой неразумной — Аристотель помещает — как среднее звено — способность ощущения. Он причисляет ее то к разумному, то к неразумному началу, так что способности души в действительности приобретают у него вид трехчленного (трихотомического) деления: способность питания (роста и размножения), способность ощущения (чувства, желания и движения) и способность мышления (теоретического и практического). При этом в теоретическом мышлении различаются еще способности, или моменты, усвоения и творчества.

Достойно внимания, что даже при самом подробном перечислении душевных способностей Аристотель не отводит особого, отдельного места способности организмов ощущать удовольствие и страдание. Способность чувствования как будто выпадает из классификации душевных способностей у Аристотеля. Как и Платон, Аристотель приписывает способность желания и способность чувствования одним и тем же душевным силам. Но он гораздо определеннее, чем Платон, разделил понятие растительной и животной силы. Поэтому он не дробит область чувствований на две области, а сводит все желания и все чувствования к одной силе.

Это та же сила, к которой он относит ощущение и движение.

В аристотелевском разборе состава психических явлений единство основного принципа деления не нарушено: все чувствования Аристотель считал одним моментом развития второй силы души — животной. Там, где имеют место ощущения, пояснял он, является удовольствие и страдание, а где есть удовольствие и страдание, необходимо возникает и желание. Однако, исключив из своей классификации особую способность для выражения совокупности явлений удовольствия и страдания, Аристотель отнюдь не смешивал их ни с какими-либо другими — смежными или несмежными — явлениями. Он весьма ясно отграничивает удовольствие (а стало быть, и страдание) как от деятельности рассудка, так и от ощущения. Он вполне признает самобытность и специфичность функции чувствования. В итоге чувствования у Аристотеля совершенно самостоятельный момент в развитии способностей, принадлежащих второму началу души. Однако чувствования в психологии Аристотеля не главный, а второстепенный класс психических явлений.

* * *

Психология Аристотеля — великая страница в развитии науки о человеческой душе. Ее проблемы, недостатки, заблуждения исторически объяснимы, ее достоинства удивительны, беспримерны. Аристотель — мыслитель, глубоко осветивший человеку многие из темных пучин его собственной природы. Если Гераклит думал, что познание этих пучин труднодоступно, то Аристотель — один из тех великих греков, которые показали, что оно возможно и доступно. Не удивительно поэтому, что небольшой, сжато написанный трактат Аристотеля о душе стал в дальнейшем и расценивался последующей наукой как одно из классических сочинений не только Аристотеля, но и всей античной философии. В нем справедливо видели и ценили не только классическое исследование основных психических функций, образцовый для времен Аристотеля анализ и классификацию психических явлений, но также и мастерское исследование, важное для установления некоторых фундаментальных понятий

гносеологии, или теории познания. Особенно важным казалось (и оказалось) оно для разработки теории восприятия, для учения о материальном источнике, или о материально-чувственной основе первоначальных представлений, на которое опирается все последующее развитие и все здание наших понятий о внешнем и внутреннем мире. В этом смысле не будет преувеличением сказать, что Аристотель — подлинный отец будущей *материалистической* психологии, а также учения о том, что предметы наших чувственных восприятий, дающие начало всем знаниям, существуют независимо от самих этих восприятий, объективно, а не порождаются субъективной организацией нашей восприимчивости.

В. Асмус

МЕТАФИЗИКА

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказа- 980a
тельство тому — влечение к чувственным восприятиям:
ведь независимо от того, есть от них польза или нет,
их ценят ради них самих, и больше всех зрительные
восприятия, ибо ви́дение, можно сказать, мы предпо-
читаем всем остальным восприятиям, не только ради
того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не соби-
раемся что-либо делать. И причина этого в том, что
зрение больше всех других чувств содействует нашему
познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям живот-
ные наделены от природы, а на почве чувственного
восприятия у одних не возникает память, а у других
возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, 980b
более сообразительны и более понятливы, нежели те,
у которых нет способности помнить; причем сообрази-
тельны, но не могут научиться все, кто не в состоянии
слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из
такого рода животных; научиться же способны те, кто
помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни пред-
ставлениями и воспоминаниями, а опыту причастны
мало; человеческий же род пользуется в своей жизни
также искусством и рассуждениями. Появляется опыт
у людей благодаря памяти; а именно многие воспоми-
нания об одном и том же предмете приобретают значе-
ние одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым
с наукой и искусством. А наука и искусство возникают 981a
у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как
говорит Пол[1], — и правильно говорит, — а неопыт-
ность — случай. Появляется же искусство тогда, когда
на основе приобретенных на опыте мыслей образуется

один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), — это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (logon echein), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом [2], а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину [3]. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше 981b знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. ⟨А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по привычке⟩ [4]. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, не-

жели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетворения необходимых потребностей, другие — для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду [5]; а цель рассуждения — показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — 982a
более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theōrētikai) — выше искусств творения (poiētikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь

больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, — в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле [1] он знает все подпадающее под общее. Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия [2]). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего пред-
982b почтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, — та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом

отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» [3] есть один из видов причин. А что это не искусство творения [4], объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, чтó непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида [5], «бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть — в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы 983a
быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице «лгут много песнопевцы»), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта — в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее

всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что́ противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному — и к лучшему, как говорится в пословице, — как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина [1]. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия [2] (ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (hypokeimenon) [3]; третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противолежащую последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе [4], все же привлечем также
983b и тех, кто раньше нас обратился к исследованию суще-

ствующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях,— это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) [5] всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным [6], или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес — основатель такого рода философии — утверждал, что начало — вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию [7] они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое — древнейшее, а то, чем клянутся,— наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе искон- 984a
ное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во

всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона[8], то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей).

Анаксимен же и Диоген[9] считают, что воздух первее (proteron) воды[10], и из простых тел[11] преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта[12] и Гераклит из Эфеса — огонь, Эмпедокл же — четыре элемента, прибавляя к названным[13] землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного[14].

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии[15], так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь — причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь — изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину — значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае некоторые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отноше-
984b нии всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто про-

возглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину [16], разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины [17]. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное — как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен [18]. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделение началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает:

Всех богов первее Эрот был ею замышлен.

А по словам Гесиода:

Прежде всего во Вселенной Хаос зародился,
а следом широкогрудая Гея.
Также — Эрот, что меж всех бессмертных богов
отличается [1],

ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет

их. О том, кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только 985a устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного, то другой ввел дружбу и вражду, каждую как причину одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедоклу и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что́ он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда — причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл — и притом первый — говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ — само благо, а причина зол — зло.

Итак, упомянутые философы, как мы утверждаем, до сих пор явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе[2], — материю и то, откуда движение, к тому же нечетко и без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно так же кажется, что и эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени. Анаксагор рассматривает ум как орудие миросозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум. А Эмпедокл прибегает к причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Эмпедокл, таким образом, в отличие от своих предшественников первый разделил эту [движущую] причину, признал не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, он первый назвал четыре материальных элемента, однако он

толкует их не как четыре, а словно их только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой — противо- 985b положные ему земля, воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и ⟨разреженное⟩ — не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует нисколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует нисколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (archai) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строем», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» — это очертания, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; а именно: *A* отличается от *N* очертаниями, *AN* от *NA* — порядком, *Z* от *N* — положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Итак, вот, по-видимому, до каких пределов, как мы сказали, наши предшественники довели исследование относительно двух причин.

ГЛАВА ПЯТАЯ

В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает,— больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как, далее, они видели, что

свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо
986a числам и что числа — первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустроением, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным. Я имею в виду, например, что так как десятка, как им представлялось, есть нечто совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению, десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют «противоземлю» [1]. В другом сочинении мы это разъяснили подробнее [2]. А разбираем мы это ради того, чтобы установить, какие же начала они полагают и как начала эти подходят под упомянутые выше причины. Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее — предельное, а первое — беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно и четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, — это числа.

Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое [3]. Такого же мнения, по-видимому, держался и Алкмеон из Кротона [4], и либо он заимствовал это учение у тех пифагорейцев, либо те у него. Ведь Алкмеон достиг зрелого возраста, когда Пифагор был уже стар, а высказался он подобно им. Он утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду в отличие от тех пифагорейцев не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое. Об остальных же противоположностях он

высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо 986b указали, сколько имеется противоположностей и какие они.

Итак, и от того и от другого учения мы можем почерпнуть, что противоположности суть начала существующего; но сколько их и какие они — это мы можем почерпнуть у одних только пифагорейцев. Однако, как можно эти начала свести к указанным выше причинам, это у них отчетливо не разобрано, но, по-видимому, они определяют элементы как материальные, ибо, говорят они, из этих элементов как из составных частей и образована сущность.

Итак, на основании сказанного можно в достаточной степени судить об образе мыслей древних, указывавших больше одного элемента природы. Есть, однако, и такие, которые высказались о Вселенной как о единой природе, но не все одинаково — ни в смысле убедительности сказанного, ни в отношении существа дела (kataten physin). Правда, рассуждать о них вовсе не уместно теперь, когда рассматриваем причины (ибо они говорят о едином не так, как те размышляющие о природе философы[5], которые, хотя и принимают сущее за единое, тем не менее, выводя [Вселенную] из единого как из материи, присоединяют [к единому] движение, по крайней мере когда говорят о происхождении Вселенной, а эти утверждают, что она неподвижна). Но вот что во всяком случае подходит к настоящему исследованию. Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos)[6], а Мелисс[7] — как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй — что оно беспредельно; а Ксенофан[8], который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог. Этих философов, если исходить из целей настоящего исследования, надлежит, как мы сказали, оставить без внимания, притом двоих, а именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем — как мыслящих более грубо; что же касается Парменида, то он, кажется, говорит с большей проницательностью. Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а

именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в сочинении о природе[9]). Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность — как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала — теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало —
987a к не-сущему.

Итак, вот что мы почерпнули из сказанного ранее и у мудрецов, уже занимавшихся выяснением этого вопроса: от первых из них — что начало телесное (ведь вода, огонь и тому подобное суть тела), причем от одних — что телесное начало одно, а от других — что имеется большее число таких начал, но и от тех и от других — что начала материальные; а некоторые принимали и эту причину, и кроме нее ту, откуда движение, причем одни из них признавали одну такую причину, а другие — две.

Таким образом, до италийцев[10], и не считая их, остальные высказывались о началах довольно скудно, разве что, как мы сказали, они усматривали две причины, и из них вторую — ту, откуда движение, некоторые признают одну, а другие — две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала[11], однако присовокупляли — и этим их мнение отличается от других,— что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются[12], и потому число есть сущность всего. Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи[13] они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто. Определения их были поверхностны, и то, к чему прежде всего подходило указанное ими определение, они и считали сущностью вещи, как если бы кто думал, что двойное и два одно и то же потому, что двойное подходит прежде всего к двум. Однако бесспорно, что быть двойным и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы многим[14], как это у них и получалось. Вот то, что можно почерпнуть у более ранних философов и следующих за ними[15].

ГЛАВА ШЕСТАЯ

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом[1] и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же 987b в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам[2] существует все множество одноименных с ними [вещей][3]. Однако «причастность» — это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, ⟨изменив имя⟩,— что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего. Начала как материя — это большое и малое[4], а как сущность — единое, ибо эйдосы ⟨как числа⟩ получаются из большого и малого через причастность единому.

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что́ обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что

числа — причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике[5] не были причастны), а двоицу он объявил другой основой (physis) потому, что числа, за исключением первых[6], удобно выводить из нее как из чего-то податливого.

988a Однако на самом деле получается наоборот: такой взгляд не основателен. Ибо эти философы полагают, что из одной материи происходит многое, а эйдос рождает нечто только один раз, между тем совершенно очевидно, что из одной материи получается один стол, а тот, кто привносит эйдос, будучи один, производит много [столов]. Подобным же образом относится и мужское к женскому, а именно: женское оплодотворяется одним совокуплением, а мужское оплодотворяет многих[7]; и, однако же, это — подобия тех начал.

Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального эйдосы — причина сути его, а для эйдосов такая причина — единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материи эйдосов — единое, Платон утверждал, что она есть двоица — большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один — причиной блага, другой — причиной зла, а ее, как мы сказали, искали и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Мы лишь вкратце и в общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины; но во всяком случае мы можем на основании этого заключить, что из говоривших о начале и причине никто не назвал таких начал, которые не были уже рассмотрены в нашем сочинении о природе [1], а все — это очевидно — так или иначе касаются, хотя и неясно, этих начал. В самом деле, одни говорят о начале как материи, все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бестелесным; так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы — о беспредельном, Эмпедокл — об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор — о беспредельном множестве гомеомерий. Таким образом, все они занимались подобного рода причиной, а также те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но разреженнее воздуха [2]; ведь утверждали же некоторые, что первооснова именно такого рода.

Они касались только этой причины [3]; а некоторые другие — той, откуда начало движения, как, например, те, кто объявляет началом дружбу и вражду, или ум, или любовь.

Но суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил; скорее же всего говорят о них те, кто признает эйдосы, ибо эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для эйдосов они не принимают ни за материю, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что эйдосы — это скорее причина неподвижности и пребывания в покое), а эйдосы для каждой из прочих вещей и единое для эйдосов они указывают как суть их бытия.

Однако то, ради чего совершаются поступки и происходят изменения и движения, они некоторым образом обозначают как причины, но не в этом смысле, т. е. не так, как это естественно для причины. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, принимают эти причины за некоторое благо, но не в том смысле, что ради них существует или возникает что-то из существующего, а в том, что от них исходят движения. Точно так же и те, кто приписывает природу блага единому или сущему [4], считают благо причиной сущности, но не утверждают,

что ради него что-то существует или возникает. А поэтому получается, что они некоторым образом и говорят и не говорят о благе как о причине, ибо они говорят о нем не как о причине самой по себе, а как о причине привходящей.

Итак, что мы правильно определили причины, и сколько их, и какие они, об этом, видно, свидетельствуют нам и все эти философы; ведь они не в состоянии были найти какую-либо другую причину. Кроме того, ясно, что надо искать причины — или все так, как это указано здесь, или каким-нибудь подобным способом[5]. А как высказался каждый из этих философов, как обстоит дело с началами и какие трудности здесь возможны, мы разберем вслед за этим.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Те, кто признает Вселенную единой и какое-то одно естество как материю, считая таковое телесным и протяженным, явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для тел, а для бестелесного нет, хотя существует и бестелесное. Точно так же, пытаясь указать причины возникновения и уничтожения и рассматривая все вещи так, как рассматривают их размышляющие о природе, они отвергают причину движения. Далее, ошибка их в том, что они ни сущность, ни суть вещи не признают причиной чего-либо и, кроме того, необдуманно объявляют началом любое из простых тел, за исключением разве земли[1], не выяснив при этом, как возникают эти тела друг из друга (я имею в виду огонь, воду, землю и воздух). В самом деле, одни вещи возникают друг из друга через соединение, другие — через разъединение, а это различие имеет самое большое значение для выяснения того, что́ есть предшествующее и что́ последующее. Придерживаясь одного взгляда, можно было бы подумать, что самый основной элемент всего — это тот, из которого как из первого вещи возникают через соединение, а таковым было бы тело, со-
989a стоящее из мельчайших и тончайших частиц. Поэтому те, кто признает началом огонь, находятся, надо полагать, в наибольшем согласии с этим взглядом. И точно так же каждый из остальных философов согласен с тем, что первооснова тел именно такова. По крайней

мере никто из последующих философов, указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент, явно потому, что она состоит из крупных частиц, а из трех других элементов каждый нашел себе какого-нибудь сторонника: одни утверждают, что первооснова — огонь, другие — вода, третьи — воздух. Но почему же они не указывают и землю, как это делает большинство людей? Ведь люди говорят, что все есть земля, да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех тел: настолько древне и общераспространенно это мнение. Так вот, если придерживаться этого взгляда, то было бы неправильно признавать началом какой-либо из этих элементов, кроме огня, или считать, что оно плотнее воздуха, но тоньше воды. Если же то, что позднее по происхождению, первее по природе, а переработанное и составленное по происхождению позднее, то получается обратное: вода будет первее воздуха, а земля — первее воды.

Итак, о тех, кто признает одну такую причину, как мы указали, сказанного достаточно. Но то же можно сказать и о тех, кто признает несколько таких начал, как, например, Эмпедокл, утверждающий, что материя — это четыре тела: и у него должны получиться отчасти те же самые, отчасти свои особые затруднения. В самом деле, мы видим, что элементы возникают друг из друга, так что огонь и земля не всегда остаются одним и тем же телом (об этом сказано в сочинении о природе[2]); а о причине движущихся тел, принимать ли одну такую причину или две, — об этом, надо полагать, у него совсем не сказано сколько-нибудь правильно или обоснованно. И вообще те, кто говорит таким образом, вынуждены отвергать превращение, ибо не может у них получиться ни холодное из теплого, ни теплое из холодного. В самом деле, тогда что-то должно было бы испытать эти противоположные состояния и должно было бы существовать какое-то одно естество, которое становилось бы огнем и водой, а это Эмпедокл отрицает.

Что касается Анаксагора, то если предположить, что он принимает два элемента, такое предположение больше всего соответствовало бы его учению, хотя сам он отчетливо об этом не говорит; однако он необходимо последовал бы за теми, кто направил бы его к этому. Конечно, нелепо и вздорно утверждать, что

все изначально находилось в смешении, — и потому, что оно в таком случае должно было бы ранее 989b существовать в несмешанном виде, и потому, что от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало, а кроме того, и потому, что состояния и привходящие свойства отделялись бы в таком случае от сущностей (ведь то, что смешивается, может и разъединяться); однако если следовать за Анаксагором, разбирая вместе с ним то, что он хочет сказать, то его учение показалось бы, пожалуй, созвучным нашему времени. Ведь ясно, что, когда ничего не было различено, об этой сущности ничего нельзя было правильно сказать; я имею в виду, например, что она не была ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, а необходимо была бесцветной, иначе у нее был бы какой-нибудь из этих цветов. Подобным же образом и на этом же самом основании она была без вкуса и у нее не было и никакого другого из подобных свойств. Ибо она не могла бы быть ни качеством, ни количеством, ни определенным нечто[3]; иначе у нее была бы какая-нибудь из так называемых частичных форм (eidē), а это невозможно, раз все находилось в смешении; ведь в таком случае она была бы уже выделена, а между тем Анаксагор утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь один ум несмешан и чист. Исходя из этого, Анаксагор должен был бы сказать, что единое (ведь оно просто и несмешанно) и «иное» (оно соответствует неопределенному, которое мы[4] признаем, до того как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме) суть начала. Так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время более очевидно.

Эти философы, однако, склонны рассуждать только о возникновении, уничтожении и движении: ведь и начала и причины они исследуют почти исключительно в отношении такого рода сущности[5]. А те, кто рассматривает все сущее в совокупности, а из сущего одно признает чувственно воспринимаемым, а другое — невоспринимаемым чувствами, явно исследуют оба этих рода, и поэтому можно было бы подробнее остановиться на них, выясняя, что сказано у них правильно или неправильно для настоящего исследования.

Что касается так называемых пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляющие о природе, и это потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что́ происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее — это [лишь] то, что́ воспринимается чувствами и что́ так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения.

Далее, если согласиться с ними, что из этих начал образуется величина, или если бы это было доказано, то все же каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые? В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах нисколько не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему.

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что́ существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже — несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже

множество существующих вместе [небесных] тел, вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем, хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие — чувственно воспринимаемыми.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно
990b их коснуться настолько, насколько мы их коснулись. А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов примерно столько же или не меньше, чем вещей [1], в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого — и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими мы [2] доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения [3], на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» [4] эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» [5] они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновении» [6] — для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств [7] одни признают идеи соотнесенного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе [8]; другие приводят довод относительно «третьего человека» [9].

И, вообще говоря, доводы в пользу эйдосов сводят

на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей [10]: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное [первее] самого по себе сущего, и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об идеях пришли в столкновение с его началами.

Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число других подобных [выводов]); между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате [11] (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по-себе-двойному [12], то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным — это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы [только] сущностью [13]. Однако и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], 991a сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей,— единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных [14], существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе-двойки и какой-нибудь отдельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных [15], либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для

познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение — высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие — слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить *из* эйдосов ни в одном из обычных значений «из»[16]. Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно,— значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например для «человека» — «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

991b Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в «Федоне»[17] говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения [вещей]; и однако если эйдосы и существуют, то вещи, им причастные, все же не возникли бы, если бы не было того, что приводило бы их в движение. С другой стороны, возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых, как мы утверждаем, эйдосов не существует[18]. Поэтому ясно, что и все остальное может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные вещи[19].

Далее, если эйдосы суть числа, то каким образом они могут быть причинами? Потому ли, что сами вещи

суть отличные от них числа, например: вот это число — человек, вот это — Сократ, а вот это — Каллий[20]? Тогда как же те числа суть причины для этих? Ведь если и считать, что одни вечные, а другие нет, то это не будет иметь значения. Если же они потому причины, что окружающие нас вещи суть числовые соотношения подобно созвучию, то ясно, что должно существовать нечто единое [для тех составных частей], соотношения которых суть эти вещи. Если есть какая-нибудь такая [основа, скажем] материя, то очевидно, что и сами-по-себе-числа будут некоторыми соотношениями одного и другого. Я имею в виду, например, что если Каллий есть числовое соотношение огня, земли, воды и воздуха, то и идея его будет числом каких-нибудь других субстратов[21]; и сам-по-себе-человек — все равно, есть ли он какое-нибудь число или нет,— все же будет числовым соотношением каких-то вещей, а не числом, и не будет на этом основании существовать какое-либо [само-по-себе-] число.

Далее, из многих чисел получается одно число, но как может из [многих] эйдосов получиться один эйдос[22]? Если же число получается не из самих-по-себе-чисел, а из [единиц], входящих в состав числа, например в состав десяти тысяч, то как обстоит дело с единицами? Если они однородны, то получится много нелепостей[23]; и точно так же, если они неоднородны, ни сами единицы, содержащиеся в числе, друг с другом, ни все остальные между собой. В самом деле, чем они будут отличаться друг от друга, раз у них нет свойств? Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением. Кроме того, приходится признавать еще другой род числа, с которым имеет дело арифметика, а также все то, что некоторые называют промежуточным; так вот, как же это промежуточное существует или из каких образуется начал[24]? И почему оно будет находиться между окружающими нас вещами и самими-по-себе-[числами]?

Затем, каждая из единиц, содержащихся в двойке, должна образоваться из некоторой предшествующей двойки[25], хотя это невозможно.

Далее, почему составное число едино[26]? 992a

Далее, к сказанному следует добавить: если единицы различны, то надо было бы говорить так, как те, кто утверждает, что элементов — четыре или два: ведь

каждый из них называет элементом не общее (например, тело), а огонь и землю, все равно, имеется ли нечто общее им, а именно тело, или нет. Однако же говорят о едином так, будто оно подобно огню или воде состоит из однородных частиц; а если так, то числа не могут быть сущностями[27]; напротив, если есть что-то само-по-себе-единое и оно начало, то ясно, что о едином говорят в различных значениях[28]: ведь иначе быть не может.

Кроме того, желая сущности свести к началам, мы утверждаем, что длины получаются из длинного и короткого как из некоторого вида малого и большого, плоскость — из широкого и узкого, а тело — из высокого и низкого. Однако как в таком случае[29] будет плоскость содержать линию или имеющее объем — линию и плоскость? Ведь широкое и узкое относятся к другому роду, нежели высокое и низкое. Поэтому, так же как число не содержится в них[30], потому что многое и немногое отличны от этих [начал][31], так и никакое другое из высших [родов] не будет содержаться в низших. Но широкое не есть род для высокого, иначе тело было бы некоторой плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в чем они находятся[32]? Правда, Платон решительно возражал против признания точки родом, считая это геометрическим вымыслом; началом линии он часто называл «неделимые линии». Однако необходимо, чтобы [эти] линии имели какой-то предел. Поэтому на том же основании, на каком существует линия, существует и точка[33].

Вообще же, в то время как мудрость ищет причину видимого, мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, полагая, что указываем сущность видимого, мы утверждаем, что существуют другие сущности; а каким образом эти последние — сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего.

Равным образом эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как мы видим, есть значимая для знаний причина, ради которой творит всякий ум и всякая природа и которую мы признаем одним из начал; математика стала для нынешних [мудрецов] философией, хотя они говорят, что математикой нужно заниматься ради другого[34].

Далее, можно считать, что сущность, которая 992b [у платоников] лежит в основе как материя,— а именно большое и малое — слишком математического свойства и что она сказывается о сущности и материи и скорее составляет их видовое отличие, нежели самое материю; это подобно тому, как и размышляющие о природе говорят о разреженном и плотном, называя их первыми видовыми отличиями субстрата: ведь и здесь речь идет о некоторого рода избытке и недостатке [35]. А что касается движения, то ясно, что если бы большое и малое были движением [36], эйдосы должны были бы двигаться; если же нет, то откуда движение появилось? В таком случае было бы сведено на нет все рассмотрение природы [37].

Также и то, что́ кажется легким делом,— доказать, что все едино, этим способом не удается, ибо через отвлечение (ekthesis) получается не то, что все едино, а то, что есть некоторое само-по-себе-единое, если даже принять все [предпосылки] [38]. Да и этого самого-по-себе-единого не получится, если не согласиться, что общее есть род [39]; а это в некоторых случаях [40] невозможно.

Не дается также никакого объяснения, как существует или может существовать то, что [у них] идет после чисел — линии, плоскости и тела, и каков их смысл: ведь они не могут быть ни эйдосами (ибо они не числа), ни чем-то промежуточным (ибо таковы математические предметы), ни преходящими вещами; они со своей стороны оказались бы каким-то другим — четвертым — родом [сущностей].

Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их.

Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь ясно, что до этого познания раньше ничего нельзя знать. Ведь так же, как тот, кто учится геометрии, хотя и может раньше знать другое, но не может заранее знать ничего из того, что эта наука исследует

и что он намерен изучать, точно так же обстоит дело и во всех остальных случаях. Поэтому, если есть некая наука обо всем существующем, как утверждают некоторые[41], то человек, намеревающийся ее изучать, раньше ее ничего не может знать. А между тем всякое изучение происходит через предварительное знание всех [предпосылок] или некоторых: и изучение через доказательства, и изучение через определения, ибо части, составляющие определение, надо знать заранее, и они должны быть доступны; и то же можно сказать и об изучении через наведение[42]. С другой стороны,
993a если бы оказалось, что нам такое знание врождено[43], то нельзя было бы не удивляться, как же остается не замеченным нами обладание наилучшим из знаний[44].

Далее, как можно будет узнать, из каких [элементов] состоит [сущее] и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что *za* состоит из *d*, *s* и *a*, а другие утверждают, что это другой звук, отличный от известных нам звуков.

Кроме того, как можно знать то, чтó воспринимается чувствами, не имея такого восприятия? И однако же, это было бы необходимо, если элементы, из которых состоят все вещи (подобно тому как составные звуки состоят из элементов, свойственных лишь звуку), были бы одними и теми же[45].

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Уже из ранее сказанного ясно, что все философы ищут, по-видимому, те причины, которые обозначены нами в сочинении о природе[1], и что помимо этих причин мы не могли бы указать ни одной. Но делают они это нечетко. И хотя в некотором смысле все эти причины раньше указаны, однако в некотором смысле отнюдь нет[2]. Ибо похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале. Ведь даже Эмпедокл говорит, что кость существует через соотношение[3], а это у него суть ее бытия и сущность ее. Но подобным же образом должны быть таким соотношением и плоть, и всякая другая вещь, или же никакая вещь. Ибо через соотно-

шение должны существовать и плоть, и кость, и всякая другая вещь, а не через материю, о которой говорит Эмпедокл,— через огонь, землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы так стал говорить кто-то другой, сам же он этого отчетливо не утверждал [4].

Такого рода вопросы выяснялись и раньше [5]. А все, что по этим же вопросам может вызвать затруднения, мы повторим. Ибо, быть может, через их устранение мы найдем путь для устранения последующих затруднений.

КНИГА ВТОРАЯ (α)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина. Поэтому если дело обстоит примерно так, как у нас говорится в пословице: «Кто же не попадет в ворота [из лука]?», то в этом отношении исследовать истину легко; однако, что, обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии владеть частью,— это показывает трудность исследования истины.

Но поскольку трудность двоякая, причина ее, быть может, не в вещах, а в нас самих: действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего [1]. И справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы можем разделить, но и тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они в чем-то содействовали истине, упражняя до нас способность [к познанию]. В самом деле, если бы не было Тимофея [2], мы не имели бы многих лирических песен; а если бы не было Фринида [3], то не было бы Тимофея. То же можно сказать и о тех, кто говорил об истине,— от одних мы позаимствовали некоторые мнения, а благодаря другим появились эти.

Верно также и то, что философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания — истина, а цель знания, касающегося деятельности, — дело: ведь люди деятельные даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют

не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время. Но мы не знаем истины, не зная причины. А из всех вещей тем или иным свойством в наибольшей степени обладает та, благодаря которой такое же свойство присуще и другим; например, огонь наиболее тепел, потому что он и для других вещей причина тепла. Так что и наиболее истинно то, что́ для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Ясно во всяком случае, что имеется некоторое начало и что причины существующего не беспредельны — ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду. В самом деле, не может одно возникать из другого как из материи беспредельно, например: плоть из земли, земля из воздуха, воздух из огня, и так безостановочно; точно так же и то, откуда начало движения, не составляет беспредельного ряда, например так, что человек приведен в движение воздухом, воздух — солнцем, солнце — враждой [1], и так далее без конца. Подобным же образом и цель не может идти в бесконечность — хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то еще, и так беспрестанно одно ради другого. И точно так же дело обстоит и с сутью бытия вещи. Ибо в отношении средних [звеньев], вне которых имеется что-то последнее и что-то предшествующее, предшествующее необходимо должно быть причиной последующего. Если нам надо сказать, что́ из этих трех есть причина, то мы укажем первое, во всяком случае не последнее, ибо то, что́ в конце, ни для чего не есть причина; но и не среднее, ибо оно причина только одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли одно среднее или больше, бесконечное ли множество средних [звеньев] или конечное). У беспредельного в этом смысле и у беспредельного вообще все части одинаково средние, вплоть до ныне рассматриваемой; так что если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины.

Но точно так же и по направлению вниз нельзя идти в бесконечность, если по направлению вверх имеется начало, так, чтобы из огня возникала вода, из воды — земля, и так беспрестанно какой-нибудь другой род. В самом деле, в двух смыслах можно говорить, что одно возникает из другого (помимо тех случаев, когда «одно из другого» означает «одно после другого», например олимпийские игры «из» истмийских): или так, как из мальчика, который изменяется,— взрослый мужчина, или так, как воздух из воды. Говоря «как взрослый мужчина из мальчика», мы имеем в виду «как возникшее — из того, что прежде возникало, или завершенное — из того, что прежде завершалось» (здесь всегда есть что-то промежуточное: как между бытием и небытием — возникновение, так и возникающее — между сущим и не-сущим; ведь учащийся — это становящийся знаток, и именно это мы имеем в виду, когда говорим, что «из» учащегося возникает знаток). А «как из воздуха — вода» означает возникновение через уничтожение одного из них. Поэтому в первом случае нет взаимного перехода, и взрослый мужчина не становится мальчиком (ибо здесь из возникновения возникает не то, что̂ находится в возникновении, а то,
994b что̂ существует после возникновения; и точно так же день — «из» утра, потому что день — после утра, и поэтому утро не может возникать из дня). А во втором случае имеет место взаимный переход. Но и в том и в другом случае невозможно идти в бесконечность. Действительно, в первом случае промежуточное необходимо имеет конец, а во втором одно переходит в другое; причем уничтожение одного из них есть возникновение другого.

Вместе с тем первое[2], будучи вечным, не может уничтожиться; в самом деле, так как возникновение по направлению вверх не беспредельно, то необходимо, чтобы не было вечным то, из чего как из первого возникло что-то через его уничтожение[3].

Далее, «то, ради чего»,— это конечная цель, а конечная цель — это не то, что существует ради другого, а то, ради чего существует другое; так что если будет такого рода последнее, то не будет беспредельного движения; если же нет такого последнего, то не будет конечной цели. А те, кто признает беспредельное [движение][4], невольно отвергают благо как таковое; между

тем никто не принимался бы за какое-нибудь дело, если бы не намеревался прийти к какому-нибудь пределу. И не было бы ума у поступающих так, ибо тот, кто наделен умом, всегда действует ради чего-то, а это нечто — предел, ибо конечная цель есть предел.

Но точно так же и суть бытия вещи нельзя сводить к другому определению, более пространному[5]: ведь предшествующее определение всегда есть определение в большей мере, а последующее — нет; если же первое не есть определение сути бытия вещи, то еще менее последующее. Далее, те, кто так утверждает, уничтожают знание: ведь невозможно знать, пока не доходят до неделимого. И познание [в таком случае] невозможно, ибо как можно мыслить то, что беспредельно в этом смысле[6]? Ведь здесь дело не так обстоит, как с линией, у которой деление, правда, может осуществляться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив его; так что, кто хочет обозреть ее в беспредельной делимости, тот не может исчислять ее отрезки. Но в движущейся вещи необходимо мыслить и материю. И ничто беспредельное не может иметь бытие; а если и не так, то во всяком случае существо (to einai) беспредельного не беспредельно[7].

С другой стороны, если бы были беспредельны по количеству виды причин, то и в этом случае не было бы возможно познание: мы считаем, что у нас есть знание тогда, когда мы познаем причины; а беспредельно прибавляемое нельзя пройти в конечное время.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Усвоение преподанного зависит от привычек слушателя; какие у нас сложились привычки, такого изло- 995a
жения мы и требуем, и то, что говорят против обыкновения, кажется неподходящим, а из-за непривычности — более непонятным и чуждым, ибо привычное более понятно. А какую силу имеет привычное, показывают законы, в которых то, что выражено в форме мифов и по-детски просто, благодаря привычке имеет бо́льшую силу, нежели знание самих законов. Одни не воспринимают преподанного, если излагают математически, другие — если не приводят примеров, третьи требуют, чтобы приводилось свидетельство поэта. И одни хотят, чтобы все излагалось точно, а других

точность тяготит или потому, что они не в состоянии связать [одно с другим], или потому, что считают точность мелочностью. В самом деле, есть у точности что-то такое, из-за чего она как в делах, так и в рассуждениях некоторым кажется низменной. Поэтому надо приучиться к тому, как воспринимать каждый предмет, ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения. Между тем нелегко достигнуть даже и одного из них.

А математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериальных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна. А потому надлежит прежде всего рассмотреть, что такое природа. После этого станет ясным и то, чем занимается учение о природе, ⟨и есть ли исследование причин и начал дело одной или нескольких наук⟩.

КНИГА ТРЕТЬЯ (B)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Для искомой нами науки мы должны прежде всего разобрать, что́ прежде всего вызывает затруднения; это, во-первых, разные мнения, высказанные некоторыми о началах, и, во-вторых, то, что осталось до сих пор без внимания. А надлежащим образом разобрать затруднения полезно для тех, кто хочет здесь преуспеть, ибо последующий успех возможен после устранения предыдущих затруднений и узел нельзя развязать, не зная его. Затруднение же в мышлении и обнаруживает такой узел в предмете исследования; поскольку мышление находится в затруднении, оно испытывает такое же состояние, как те, кто во что-то закован, — в том и в другом случае невозможно двинуться вперед. Поэтому необходимо прежде рассмотреть все трудности как по только что указанной причине, так и потому, что те, кто исследует, не обращая внимания прежде всего на затруднения, подобны тем, кто не знает, куда идти, и им, кроме того, остается даже неизвестным, нашли ли они то, что искали, или нет: это потому, что для такого человека цель не ясна, тогда как для того, кто разобрался в затруднениях, она ясна. Далее, лучше судит, несомненно, тот, кто выслушал — словно тех, кто ведет тяжбу, — все оспаривающие друг друга рассуждения.

Так вот, первое затруднение относительно тех начал, которые мы разобрали вначале, заключается в том, [1] исследует ли причины одна или многие науки и [2] должна ли искомая нами наука уразуметь только первые начала сущности, или ей следует заниматься и теми началами, из которых все исходят в доказательстве, как, например, выяснить, возможно ли в одно и то же время утверждать и отрицать одно и то

же или нет, и тому подобное. И [3] если имеется в виду наука о сущности, то рассматривает ли все сущности одна наука или несколько, и если несколько, то однородны ли они, или же одни следует называть мудростью, а другие — по-иному. И вот что еще необходимо исследовать — [4] существуют ли одни только чувственно воспринимаемые сущности или также другие помимо них, и [если также другие], то имеются ли такие сущности только одного вида или их несколько родов, как полагают те, например, кто признает эйдосы, а также математические предметы как промежуточные между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами. Эти вот вопросы надлежит, как мы утверждаем, рассмотреть, а также вопрос о том, [5] касается ли исследование одних лишь сущностей или также привходящих свойств, которые сами по себе им присущи. Кроме того, относительно тождественного и различного, сходного и несходного, ⟨одинаковости⟩ и противоположности, а также предшествующего и последующего и всего тому подобного, что пытаются рассматривать диалектики, исходя лишь из правдоподобного [1], следует спросить: какой науке надлежит рассмотреть все это? И далее, также относительно привходящих свойств, которые сами по себе им присущи [2], не только — что такое каждое из них, но и противоположно ли одному [лишь] одно. Точно так же, [6] есть ли указанные выше начала и элементы роды или же они составные части, на которые делится всякая вещь? И [7] если они роды, то те ли, что как последние сказываются о единичном (atomos), или первые [3], например, живое ли существо или человек начало и кому из них бытие присуще в большей мере по сравнению с отдельным существом? Но главным образом нужно рассмотреть и обсудить вопрос: [8] имеется ли кроме материи причина сама по себе или нет, и существует ли такая причина отдельно или нет, а также одна ли она или имеется большее число таких причин? Также: существует ли или нет что-то помимо составного целого (а о составном целом я говорю, когда что-то сказывается о материи) или же для одних вещей существует, для других нет, и [в по-
996a следнем случае] что это за вещи? Далее, [9] ограниченны ли начала по числу или по виду — и те, что выражены в определениях, и те, что относятся к суб-

страту[4], — а также [10] имеют ли преходящее и непреходящее одни и те же начала или различные, и все ли начала непреходящи или же начала преходящих вещей преходящи? Далее, [11] самый трудный и недоуменный вопрос: есть ли единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не нечто иное, а сущность вещей, или же это не так, а в основе лежит нечто иное, например, как утверждает Эмпедокл, дружба[5], а другие указывают: кто — огонь[6], кто — воду[7] или воздух[8]? И кроме того, [12] есть ли начала нечто общее или они подобны единичным вещам, и [13] существуют ли они в возможности или в действительности? И далее, существуют ли они иначе, чем в отношении движения? Ведь и этот вопрос представляет большое затруднение. Кроме того, [14] есть ли числа, линии, фигуры и точки некие сущности или нет, а если сущности, то существуют ли они отдельно от чувственно воспринимаемых вещей или же находятся в них? — По всем этим вопросам не только трудно достичь истины, но и нелегко надлежащим образом выяснить связанные с ними затруднения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Итак, прежде всего надлежит разобрать вопрос, поставленный нами вначале: исследует ли все роды причин одна или многие науки?

С одной стороны, как может быть делом одной науки — познавать начала, если они не противоположны друг другу? И кроме того, многим из существующих вещей присущи не все начала. В самом деле, каким образом может начало движения или благо как таковое существовать для неподвижного, раз все, что есть благо, само по себе и по своей природе есть некоторая цель и постольку причина, поскольку ради него и возникает и существует другое, цель же и «то, ради чего» — это цель какого-нибудь действия, а все действия сопряжены с движением? Так что в неподвижном не может быть ни этого начала, ни какого-либо блага самого по себе. Поэтому в математике и не доказывается ничего через посредство этой причины, и ни в одном доказательстве не ссылаются здесь на то, что так лучше или хуже, да и вообще ничего подобного никому здесь даже на ум не приходит. Вот почему не-

которые софисты, например Аристипп, относились к математике пренебрежительно: в остальных искусствах, мол, даже в ремесленнических, например в плотничьем и сапожном, всегда ссылаются на то, что так лучше или хуже, математическое же искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное.

996b С другой стороны, если существуют многие науки о причинах, одна — об одном начале, другая — о другом, то какую из них надо признать искомой нами наукой и кого из тех, кто владеет этими науками, считать наилучшим знатоком искомого предмета? Ведь вполне возможно, что для одного и того же имеются все виды причин; например, у дома то, откуда движение,— строительное искусство и строитель; «то, ради чего» — сооружение; материя — земля и камни; форма — замысел дома (logos). И если исходить из того, что было раньше определено по вопросу, какую из наук следует называть мудростью, то имеется основание называть каждую из этих наук. Действительно, как самую главную и главенствующую науку, которой все другие науки, словно рабыни, не смеют прекословить, следовало бы называть мудростью науку о цели и о благе (ибо ради них существует другое). А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах и о том, что наиболее достойно познания, мудростью надо бы признать науку о сущности. В самом деле, из тех, кто по-разному знает один и тот же предмет, больше, по нашему мнению, знает тот, кто знает, чтó такое этот предмет по его бытию, а не по его небытию [1]; из тех же, кто обладает таким знанием, знает больше, чем другой, и больше всего тот, кто знает суть вещи, а не тот, кто знает, сколь велика она или какого она качества, или чтó она способна по своей природе делать или претерпевать; а затем и в других случаях мы полагаем, что обладаем знанием чего-то, в том числе и того, для чего имеются доказательства [2], когда нам известно, чтó оно такое (например, что такое превращение в квадрат: это нахождение средней [пропорциональной] [3]; так же обстоит дело и в остальных случаях). С другой стороны, относительно того или другого возникновения и действия, как и относительно всякого изменения, мы считаем себя знающими, когда знаем начало движения. А оно начало, отличное от цели и противоположное ей. Таким образом, можно подумать, что иссле-

дование каждой из этих причин есть дело особой науки.

Равным образом спорен и вопрос о началах доказательства, имеется ли здесь одна наука или больше[4]. Началами доказательства я называю общепринятые положения, на основании которых все строят свои доказательства, например положение, что относительно чего бы то ни было необходимо или утверждение, или отрицание и что невозможно в одно и то же время быть и не быть, а также все другие положения такого рода; так вот, занимается ли этими положениями та же наука, которая занимается сущностью, или же другая, и если не одна и та же, то какую из них надо признать искомой нами теперь? Полагать, что ими занимается одна наука, нет достаточных оснований. Действительно, почему уразумение этих положений есть особое дело геометрии, а не дело какой бы то ни было другой науки? Поэтому если оно в одинаковой мере относится ко всякой отдельной науке, а между тем не может относиться ко всем наукам[5], то познание этих начал не есть особое дело ни прочих наук, ни той, которая познает сущности.

Кроме того, в каком смысле возможна *наука* о таких началах? Что такое каждое из них, это мы знаем и теперь (по крайней мере и другие искусства пользуются этими началами как уже известными). А если о них есть доказывающая наука[6], то должен будет существовать некоторый род, лежащий в основе этой науки, и одни из этих начал будут его свойствами, а другие — аксиомами (ибо невозможны доказательства для всего): ведь доказательство должно даваться исходя из чего-то относительно чего-то и для обоснования чего-то[7]. Таким образом, выходит, что все, что доказывается, должно принадлежать к одному роду, ибо все доказывающие науки одинаково пользуются аксиомами[8].

Но если наука о сущности и наука о началах доказательства разные, то спрашивается: какая из них главнее и первее по своей природе? Ведь аксиомы обладают наивысшей степенью общности и суть начала всего. И если не дело философа исследовать, что́ относительно них правда и что́ — ложь, то чье же это дело?

И вообще, имеется ли о всех сущностях одна или многие науки? Если не одна, то какую сущность над-

лежит признать предметом искомой нами науки? Маловероятно, чтобы одна наука исследовала все их; в таком случае существовала бы также одна доказывающая наука о всех привходящих свойствах [этих сущностей], раз всякая доказывающая наука исследует привходящие свойства, сами по себе присущие тому или иному предмету, исходя из общепризнанных положений. Поэтому если речь идет об одном и том же роде, то дело одной науки исходя из одних и тех же положений исследовать привходящие свойства, сами по себе присущие [этому роду]: ведь и исследуемый род есть предмет одной науки, и исходные положения — предмет одной науки, либо той же самой, либо другой; а потому и привходящие свойства, сами по себе присущие этому роду, должны быть предметом одной науки, все равно, будут ли ими заниматься эти же науки или одна, основанная на них[9].

Далее, касается ли исследование одних только сущностей или также их привходящих свойств? Я имею в виду, например, если тело есть некая сущность и точно так же линии и плоскости, то спрашивается, дело ли одной и той же науки или разных наук познавать и эти сущности, и принадлежащие каждому такому роду привходящие свойства, относительно которых даются доказательства в математических науках? Если же это дело одной и той же науки, то и наука о сущности будет, пожалуй, некоей доказывающей наукой, а между тем считается, что относительно сути вещи нет доказательства. Если же это дело разных наук, то что это за наука, которая исследует привходящие свойства сущности? Ответить на это крайне трудно.

Далее, следует ли признавать существование только чувственно воспринимаемых сущностей или помимо них также другие? И [если также другие], то имеются
997b ли такие сущности только одного вида или их несколько родов, как утверждают те, кто признает эйдосы и промежуточные предметы, рассматриваемые, по их словам, математическими науками? В каком смысле мы[10] признаем эйдосы причинами и сущностями самими по себе, об этом было сказано в первых рассуждениях о них[11]. Но при всех многоразличных трудностях, [связанных с этим учением], особенно нелепо утверждать, с одной стороны, что существуют некие сущности (physeis) помимо имеющихся в [видимом]

мире[12], а с другой — что эти сущности тождественны чувственно воспринимаемым вещам, разве лишь что первые вечны, а вторые преходящи. Действительно, утверждают, что есть сам-по-себе-человек, сама-по-себе-лошадь, само-по-себе-здоровье, и этим ограничиваются, поступая подобно тем, кто говорит, что есть боги, но что они человекоподобны. В самом деле, и эти придумывали не что иное, как вечных людей, и те признают эйдосы не чем иным, как наделенными вечностью чувственно воспринимаемыми вещами.

Далее, если помимо эйдосов и чувственно воспринимаемых вещей предположить еще промежуточные, то здесь возникает много затруднений. Ведь ясно, что в таком случае помимо самих-по-себе-линий и линий чувственно воспринимаемых должны существовать [промежуточные] линии, и точно так же в каждом из остальных родов [математических предметов]; поэтому так как учение о небесных светилах есть одна из таких наук[13], то должно существовать какое-то небо помимо чувственно воспринимаемого неба, а также и Солнце, и Луна, и одинаково все остальные небесные тела. Но как же можно верить подобным утверждениям? Ведь предположить такое небо неподвижным — для этого нет никаких оснований, а быть ему движущимся совсем невозможно.

То же можно сказать и о том, чтó исследуется оптикой и математическим учением о гармонии: и оно не может по тем же причинам существовать помимо чувственно воспринимаемых вещей. В самом деле, если имеются промежуточные чувственно воспринимаемые вещи[14] и промежуточные чувственные восприятия, то ясно, что должны быть живые существа, промежуточные между самими-по-себе-живыми существами и преходящими. Но может возникнуть вопрос: какие же вещи должны исследовать такого рода науки? Если геометрия будет отличаться от искусства измерения (geodaisia)[15] только тем, что последнее имеет дело с чувственно воспринимаемым, а первая — с не воспринимаемым чувствами, то ясно, что и помимо врачебной науки (а точно так же и помимо каждой из других наук) будет существовать некая промежуточная наука между самой-по-себе-врачебной наукой и такой-то определенной врачебной наукой. Однако как это возможно? Ведь в таком случае было бы и нечто здоровое помимо чув-

ственно воспринимаемого здорового и самого-по-себе-здорового.

Вместе с тем неправильно и то, будто искусство измерения имеет дело только с чувственно воспринимаемыми и преходящими величинами; если бы это было так, то оно само исчезло бы с их исчезновением.

Но с другой стороны, и учение о небесных светилах не может, пожалуй, иметь дело только с чувственно воспринимаемыми величинами и заниматься лишь небом, что над нами. Действительно, и чувственно вос-
998a принимаемые линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (ибо нет такого чувственно воспринимаемого, что было бы прямым или круглым именно таким образом[16]; ведь окружность соприкасается с линейкой не в [одной] точке, а так, как указывал Протагор[17], возражая геометрам); и точно так же движения и обороты неба[18] не сходны с теми, о которых рассуждает учение о небесных светилах, и [описываемые ею] точки имеют не одинаковую природу со звездами.

А некоторые утверждают, что так называемые промежуточные предметы между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами существуют, но не отдельно от чувственно воспринимаемых вещей, а в них. Для того чтобы перебрать все несообразности, что вытекают из такого взгляда, потребовалось бы, правда, более подробное рассуждение, но достаточно рассмотреть и следующие. Во-первых, неправдоподобно и то, чтобы дело обстояло таким образом лишь с этими промежуточными предметами; ясно, что и эйдосы могли бы находиться в чувственно воспринимаемых вещах (к тем и другим ведь применимо то же самое рассуждение[19]); во-вторых, в таком случае было бы необходимо, чтобы два тела занимали одно и то же место и чтобы промежуточные предметы не были неподвижными, раз они находятся в движущихся чувственно воспринимаемых вещах.

Да и вообще ради чего стоило бы предположить, что эти промежуточные предметы существуют, но только в чувственно воспринимаемых вещах? Тогда получатся те же самые нелепости, что и указанные раньше: будет существовать какое-то небо помимо неба, что над нами, только не отдельно, а в том же самом месте; а это в еще большей мере невозможно.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Итак, что касается этих вопросов, то весьма затруднительно сказать, какого взгляда придерживаться, чтобы достичь истины; и точно так же относительно начал — следует ли признать элементами и началами роды или скорее первичные составные части вещей, считать ли, например, элементами и началами звука речи первичные части, из которых слагаются все звуки речи, а не общее им — звук [вообще]; таким же образом и элементами в геометрии мы называем такие положения, доказательства которых содержатся в доказательствах остальных положений — или всех, или большей части. Далее и те, кто признает несколько элементов для тел, и те, кто признает лишь один, считают началами то, из чего тела слагаются и из чего они образовались; так, например, Эмпедокл утверждает, что огонь, вода и то, что между ними [1], — это те элементы, из которых как составных частей слагаются вещи, но не обозначает их как роды вещей. Кроме того, и в отношении других вещей, например ложа, 998b если кто хочет усмотреть его природу, то, узнав, из каких частей оно создано и как эти части составлены, он в этом случае узнает его природу.

На основании этих рассуждений можно сказать, что роды не начала вещей. Но поскольку мы каждую вещь познаем через определения, а начала определений — это роды, необходимо, чтобы роды были началами и определяемого; и если приобрести знание вещей — значит приобрести знание видов, сообразно с которыми вещи получают свое название, то роды во всяком случае начала для видов. И некоторые из тех, кто признает элементами вещей единое и сущее или большое и малое, также, по-видимому, рассматривают их как роды.

Однако нельзя, конечно, говорить о началах и в том и в другом смысле: обозначение (logos) сущности одно; а между тем определение через роды и определение, указывающее составные части [вещи], разные [2].

Кроме того, если роды уж непременно начала, то следует ли считать началами первые роды или же те, что как последние сказываются о единичном? Ведь и это спорно. Если общее всегда есть начало в большей мере, то, очевидно, началами будут высшие роды:

такие роды сказываются ведь обо всем. Поэтому у существующего будет столько же начал, сколько есть первых родов, так что и сущее и единое будут началами и сущностями: ведь в особенности они сказываются обо всем существующем. А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны *быть* видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть *одним,* а между тем о *своих* видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее — род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым. Но не будучи родами, единое и сущее не будут и началами, если только роды действительно начала.

Далее, и каждое промежуточное [3], взятое вместе с видовыми отличиями, должно быть, согласно этому взгляду, родом, вплоть до неделимых [видов] [4] (теперь же некоторое такое промежуточное считается родами, некоторое нет); кроме того, видовые отличия были бы началами в еще большей мере, чем роды [5]; но если и они начала, то, можно сказать, получится бесчисленное множество начал, в особенности если признавать началом первый род.

999a Если, с другой стороны, единое в большей мере начало, единое же неделимо, а неделимым что бы то ни было бывает или по количеству, или по виду, причем неделимое по виду первее [6], а роды делимы на виды, то в большей мере единым было бы скорее то, что сказывается как последнее, ибо «человек» [7] не род для отдельных людей [8].

Далее, у тех вещей, которые имеют нечто предшествующее и нечто последующее, сказываемое о них не может быть чем-либо помимо них самих [9]; например, если первое из чисел — двойка, то не может быть Числа помимо видов чисел; и подобным же образом не будет Фигуры помимо видов фигур. А если у *них* роды не существуют помимо видов, то тем более у других: ведь кажется, что больше всего у них существуют роды [10]. Что же касается единичных вещей, то не бывает одна из них первее другой. Далее, там, где одно лучше, другое хуже, лучшее всегда первее. Поэтому и для таких вещей нет никакого рода, [помимо видов].

В силу этого сказываемое о единичном скорее представляется началами, нежели роды. Но с другой сто-

роды, в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начало и причина должны быть вне тех вещей, начало которых они есть, т. е. быть в состоянии существовать отдельно от них. А на каком же еще основании можно было бы признать для чего-то подобного существование вне единичной вещи, если не на том, что оно сказывается как общее и обо всем? Но если именно на этом основании, то скорее следует признавать началами более общее; так что началами были бы первые роды.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

С этим связан и наиболее трудный вопрос, особенно настоятельно требующий рассмотрения, и о нем у нас пойдет теперь речь. А именно: если ничего не существует помимо единичных вещей, — а таких вещей бесчисленное множество, — то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее.

Но если это необходимо и что-то должно существовать помимо единичных вещей, то, надо полагать, необходимо, чтобы помимо этих вещей существовали роды — или последние или первые; между тем мы только что разобрали, что это невозможно [1].

Далее, если уж непременно существует что-то помимо составного целого, [получающегося], когда что-то сказывается о материи, то спрашивается, должно ли в таком случае существовать что-то помимо всех единичных вещей, или помимо одних существовать, а помимо других нет, или же помимо ни одной. Если 999b
помимо единичных вещей ничего не существует, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие.

Далее, в таком случае не было бы ничего вечного и неподвижного (ибо все чувственно воспринимаемое преходяще и находится в движении). Но если нет ничего вечного, то невозможно и возникновение: в самом деле, при возникновении должно быть что-то, что возникает, и что-то, из чего оно возникает, а крайний [член ряда] (eschaton) должен быть не возникшим,

если только ряд прекращается, а из не-сущего возникнуть невозможно [2]. Кроме того, там, где есть возникновение и движение, там должен быть и предел; в самом деле, ни одно движение не беспредельно, а каждое имеет завершение; и не может возникать то, что не в состоянии быть возникшим; а возникшее необходимо должно *быть,* как только оно возникло.

Далее, если материя *есть* именно потому, что она невозникшая, то тем более обоснованно, чтобы *была* сущность — то, чем материя всякий раз становится: ведь если не будет ни сущности, ни материи, то вообще ничего не будет; а так как это невозможно, то необходимо должно существовать что-то помимо составного целого, именно образ, или форма.

Но если и принять нечто такое, то возникает затруднение: в каких случаях принять его и в каких нет. Что это невозможно для всего, очевидно: ведь мы не можем принять, что есть некий Дом помимо отдельных домов. И кроме того, будет ли сущность одна у всех, например у всех людей? Это было бы нелепо: ведь все, сущность чего одна,— одно. Так что же, таких сущностей имеется много и они разные? Но и это лишено основания [3]. И притом как же материя становится каждой единичной вещью и каким образом составное целое есть и то и другое — [материя и форма]?

Далее, относительно начал может возникнуть и такое затруднение: если они составляют одно [только] по виду, то ни одно [начало], даже само-по-себе-единое и само-по-себе-сущее, не будет одним по числу. И как будет возможно познание, если не будет чего-либо единого, объемлющего все [4]?

Но если [начала составляют] одно по числу, и каждое из начал — одно, а не так, как у чувственно воспринимаемых вещей — у разных разные начала (например, у тождественных по виду слогов и начала те же по виду, а по числу они, конечно, разные),— так вот, если это не так, [как у чувственно воспринимаемого], а начала вещей составляют одно по числу, то, кроме элементов, ничего другого существовать не будет (ибо нет никакой разницы — сказать ли «единое по числу» или «единичная вещь»: ведь единичным мы
1000a называем именно то, что одно по числу, а общим — то, что сказывается о единичных вещах). Поэтому [здесь дело обстоит точно так же], как если бы элементы зву-

ков речи были ограничены по числу, тогда всего букв необходимо было бы столько же, сколько этих элементов, так как не было бы двух или больше одинаковых букв [для одного звука] [5].

Еще один вопрос, не менее трудный, чем другие, обойден ныне и прежде, а именно: имеют ли преходящие и непреходящие вещи одни и те же начала или разные? Если начала у тех и других одни и те же, то как это получается, что одни вещи преходящи, а другие непреходящи, и какова причина этого? Последователи Гесиода и все, кто писал о божественном, размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о нас не позаботились. Принимая богов за начала и все выводя из богов, они утверждают, что смертными стали все, кто не вкусил нектара и амброзии, явно употребляя эти слова как вполне им самим понятные; однако их объяснение через эти причины выше нашего понимания. Действительно, если боги ради удовольствия отведывают нектара и амброзии, то это вовсе не значит, что нектар и амброзия — причины их бытия; а если нектар и амброзия суть причины их бытия, то как могут быть вечными те, кто нуждается в пище?

Впрочем, те, кто облекает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьезного внимания; у тех же, кто рассуждает, прибегая к доказательствам, надлежит путем вопросов выяснить, почему, происходя из одних и тех же начал, одни вещи по своей природе вечны, а другие преходящи. А так как причины этого они не указывают, да и не правдоподобно, чтобы дело обстояло так, то ясно, что у этих двух родов вещей не одни и те же начала и причины. Ведь даже Эмпедокл, у которого можно было бы предположить наибольшую последовательность в рассуждениях, допускает ту же ошибку: он, правда, признает некоторое начало как причину уничтожения — вражду, но она, видимо, ничуть не в меньшей мере также и все рождает, за исключением единого, ибо кроме бога все остальное происходит [у него] из вражды. Действительно, Эмпедокл говорит:

Ибо из них [6] все, что было, что есть и что будет:
В них прозябают деревья, из них стали мужи и жены,

Дикие звери, и птицы, и в море живущие рыбы,
Также и боги из них, многочтимые, долгие
дням[7].

1000b Да и помимо этого ясно: если бы вражда не находилась в вещах, все, как сказано у него, было бы единым, ибо когда [элементы] соединились, тогда вражда отступала «к крайним пределам»[8]. А потому у него и получается, что бог, который блаженнее всего, менее разумен, чем остальные существа, ибо он не знает всех элементов: ведь он не содержит в себе вражду, а между тем подобное познается подобным.

Землю, — говорит он, — землею мы зрим,
и воду мы видим водою,
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь
беспощадный,
Также любовью любовь и вражду ядовитой
враждою[9].

Очевидно во всяком случае сказанное выше, что у Эмпедокла вражда оказывается причиной уничтожения нисколько не больше, чем причиной бытия. Также и дружба — причина не только бытия, ибо, соединяя вещи в одно, она уничтожает все остальное. И в то же время Эмпедокл не указывает никакой причины для самого этого изменения, кроме того, что так бывает от природы.

Но как скоро вражда возросла и окрепла средь
членов,
К почестям вспрянув высоким, когда совершилося
время,
Клятвой великою им предреченное порознь обоим[10] —

это означает, что изменение необходимо, но причины этой необходимости он не объясняет. При всем том он один говорит последовательно по крайней мере вот в каком отношении: он не утверждает, что одни вещи преходящи, другие непреходящи, а признает все их преходящими, за исключением элементов. Обсуждаемый же теперь вопрос гласит: почему одни вещи преходящи, а другие нет, если те и другие происходят из одних и тех же начал?

Итак, о том, что начала [у преходящего и вечного] не могут быть одни и те же, достаточно сказанного. Если же эти начала разные, то возникает один трудный вопрос: должны ли они сами быть непреходящими или

преходящими? Если они преходящи, то ясно, что и они необходимо должны состоять из чего-то (ведь все преходящее превращется в то, из чего оно состоит); так что получается, что этим началам предшествуют другие начала, а это невозможно — и в том случае, если ряд прекращается, и в том, если он идет в бесконечность. А затем: как сможет существовать преходящее, если начала его будут разрушены? Если же начала непреходящи, то почему из одних непреходящих начал получается преходящее, а из других — непреходящее? Это ведь не правдоподобно, а или невозможно, или требует обстоятельного обоснования. Впрочем, никто и не попытался указать разные начала, а указывают одни и те же для всего. Вопрос же, поставленный 1001a
нами первым [11], обходят, словно его считают каким-то пустяком.

Особенно трудно исследовать и в то же время совершенно необходимо для познания истины знать, есть ли сущее и единое сущности вещей и каждое ли из них есть не нечто иное [12], а именно одно — единое, другое — сущее, или же нужно выяснить, что́ же такое сущее и единое, поскольку считают, что в их основе лежит другая природа. Относительно природы сущего и единого придерживаются разных взглядов. Платон и пифагорейцы полагают, что сущее и единое не есть нечто иное, а что природа их такова, что сущность единого — быть единым, а сущность сущего — быть сущим. Иначе — те, кто рассуждал о природе; Эмпедокл, например, дабы свести единое к более понятному, указывает, что́ оно такое; он, по-видимому, разумеет под единым дружбу (ведь она у него — причина единства всех вещей). А другие усматривают кто в огне, кто в воздухе единое и сущее, из которых, по их словам, состоят и произошли вещи. Точно так же говорят те, кто признает несколько элементов, ибо и им приходится утверждать, что единого и сущего имеется столько же, сколько принимаемых ими начал.

Если же не признать единое и сущее некоторой сущностью, получается, что и ничто другое общее не есть сущность: ведь единое и сущее есть самое общее из всего. А если нет никакого самого-по-себе-единого и самого-по-себе-сущего, едва ли может существовать и что-либо из остального помимо так называемых единичных вещей. И кроме того, если единое не есть

сущность, то ясно, что и число не могло бы существовать как некая обособленная природа вещей; в самом деле, число — это единицы, а единица есть по существу своему некоторого рода единое.

Если же существует нечто само-по-себе-единое и само-по-себе-сущее, то сущностью их необходимо должно быть единое и сущее, ибо [здесь] сказывается как общее не что-то иное, а сами единое и сущее. С другой стороны, если должно существовать нечто само-по-себе-сущее и само-по-себе-единое, то возникает весьма трудный вопрос: как может существовать что-то иное помимо них — я хочу сказать, каким образом может существующих вещей быть больше, чем одна. В самом деле, ничего отличного от сущего нет, так что в согласии с учением Парменида необходимо получается, что все вещи образуют одно и что это одно и есть сущее.

1001b А трудности возникают в обоих случаях: и в том случае, если единое не есть сущность, и в том, если есть нечто само-по-себе-единое, число сущностью быть не может. А почему это так, если единое не есть сущность, указано раньше; а если есть нечто само-по-себе-единое, то возникает то же затруднение, что и относительно сущего. Действительно, из чего помимо самого-по-себе-единого могло бы получиться другое единое [13]? Оно необходимо должно было бы быть неединым; между тем то, что существует, всегда есть или одно, или многое, и каждое из многого есть одно [14].

Кроме того, если само-по-себе-единое неделимо, то, согласно положению [15] Зенона, оно должно быть ничем. В самом деле, если прибавление чего-то к вещи не делает ее больше и отнятие его от нее не делает ее меньше, то, утверждает Зенон, это нечто не относится к существующему [16], явно полагая, что существующее — это величина, а раз величина, то и нечто телесное: ведь телесное есть в полной мере сущее; однако другие величины, например плоскость и линия, если их прибавлять, в одном случае увеличивают, а в другом нет [17]; точка же и единица не делают этого никаким образом. А так как Зенон рассуждает грубо и так как нечто неделимое может существовать, и притом так, что оно будет некоторым образом ограждено от Зеноновых рассуждений (ибо если такое неделимое прибавлять, оно, правда, не увеличит, но умножит), то спра-

шивается, как из одного такого единого или нескольких получится величина? Предполагать это — все равно что утверждать, что линия состоит из точек.

А если и держаться такого взгляда, что число, как некоторые полагают, возникло из самого-по-себе-единого и чего-то другого не-единого, то все же необходимо выяснить, почему и каким образом возникшее из них будет то числом, то величиной, раз не-единое было неравенством и имело [в обоих случаях] одну и ту же природу. Ибо остается неясным, как могли бы величины возникнуть, с одной стороны, из единого и указанного неравенства, с другой — из какого-то числа и этого неравенства.

ГЛАВА ПЯТАЯ

С этим связан вопрос, есть ли числа, [геометрические] тела, плоскости и точки [1] некоторого рода сущности или нет. Если они не сущности, от нас ускользает, что же такое сущее и каковы сущности вещей. В самом деле, состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, по-видимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они сказываются о каком-то предмете (hypokeimenon), и ни одно из них не есть определенное нечто [2]. А если взять то, что скорее всего можно бы считать сущностью — воду, землю, огонь и воздух, из которых состоят сложные тела,— то тепло, холод и тому подобное суть их состояния, а не сущности, в то время как одно лишь тело, испытывающее эти состояния, пребывает как нечто сущее и как некоторая сущность. Однако же тело есть сущность в меньшей мере, нежели плоскость, плоскость — в меньшей мере, нежели линия, а линия — в меньшей мере, чем единица и точка. Ибо *они* придают телу определенность, и *они,* видимо, могут существовать без тела, тогда как тело без них существовать не может. Поэтому, в то время как большинство людей и более ранние философы считали сущностью и сущим тело, а все остальное — его состояниями, а потому и [установленные ими] начала тел — началами всего существующего, философы более поздние и признанные более мудрыми, чем первые, считали началами числа. Таким образом, как мы уже сказали [3], если числа и геометрические величины не сущность, то

вообще ничто не сущность и не сущее, ибо не подобает называть сущими их привходящие [4] свойства.

Но с другой стороны, если признать линии и точки сущностью в большей мере, чем тела, а между тем мы не видим, к каким телам эти линии и точки могли бы относиться (ведь в чувственно воспринимаемых телах они находиться не могут), то, можно сказать, вообще не существует никакой сущности. Далее, очевидно, что все они суть деления тела или в ширину, или в глубину, или в длину. Кроме того, в том, что имеет объем, ни одна фигура не содержится больше, чем другая; поэтому, если и в камне не содержится [изображение] Гермеса, то и половина куба не содержится в кубе как нечто отграниченное, а следовательно, не содержится в нем и плоскость, ибо если бы в нем заключалась какая бы то ни была плоскость, то также и та, которая отграничивает половину куба; то же можно сказать и о линии, и о точке, и о единице. Поэтому если, с одной стороны, тело есть в наибольшей мере сущность, а с другой — в большей мере, чем тело,— плоскость, линия и точка, хотя они и не действительно сущее (mē esti) и не какие-то сущности, то от нас ускользает, что же такое сущее и какова сущность вещей.

В самом деле, помимо указанных нелепостей получаются также нелепости относительно возникновения и уничтожения. А именно: если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а потом нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение [5]. Между тем точки, линии и плоскости не могут находиться в состоянии возникновения или уничтожения, хотя они то существуют, то не существуют. Ведь когда [два] тела приходят в соприкосновение или [одно
1002b тело] разделяется, то в первом случае — при их соприкосновении — сразу же получается одна граница, а во втором — при разделении — две. Таким образом, после соединения тел [одна граница] уже не существует, а исчезла, а по их разделении имеются те [границы], которых раньше не было (не могла же разделиться надвое неделимая точка) [6]. Если же [границы] возникают и уничтожаются, то они из чего-то ведь возникают.— И подобным образом дело обстоит и с «теперь» во времени. Оно также не может находиться в состоянии возникновения и уничтожения и все же посто-

янно кажется иным, что показывает, что оно не сущность. И точно так же, совершенно очевидно, обстоит дело и с точками, и с линиями, и с плоскостями: к ним применимо то же рассуждение, так как все они одинаково или границы, или деления.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Вообще может возникнуть недоумение: зачем это нужно помимо чувственно воспринимаемого и промежуточного искать еще что-то другое (например, эйдосы, которые мы полагаем)? Если же это делается потому, что математические предметы отличаются от окружающих нас вещей в чем-то другом[1], но не в том, что среди них имеются многие принадлежащие к одному и тому же виду, то и начала у них не будут ограничены по числу (точно так же, как начала всех чувственно воспринимаемых букв ограничены не по числу, а [только] по виду, разве что берут начало вот этого определенного слога или вот этого определенного звука речи — они-то будут ограничены и по числу; подобным же образом обстоит дело и с промежуточными предметами, ибо и здесь число принадлежащих к одному и тому же виду беспредельно). Таким образом, если помимо чувственно воспринимаемых вещей и математических предметов не существует каких-либо иных, таких, как эйдосы, о коих говорят некоторые, то не будет существовать единой по числу и по виду сущности, и начала вещей будут ограничены не по числу, а [только] по виду. Если же необходимо, [чтобы начала были ограниченными по числу и по виду], то на этом основании необходимо также признавать и существование эйдосов. В самом деле, если те, кто принимает эйдосы, и не говорят об этом отчетливо, то во всяком случае это то, чего они хотят, и им необходимо утверждать, что каждый эйдос есть некоторая сущность и что ни один эйдос не есть нечто привходящее.

Но с другой стороны, если мы признаем, что эйдосы существуют и что начала едины по числу, а не [только] по виду, то мы уже указали на те несообразности, которые необходимо вытекают отсюда[2].

Непосредственно с этим[3] связан вопрос, существуют ли элементы в возможности или как-то иначе. Если по-другому, то раньше начал должно существовать

1003a нечто другое, ибо возможность предшествует указанной причине, между тем нет необходимости, чтобы все сущее в возможности существовало указанным образом [4].

Если же элементы существуют в возможности, то вполне допустимо, чтобы ничего сущего не было. В самом деле, бытием в возможности обладает и то, чего еще нет: ведь возникает то, чего нет, но не возникает то, бытие чего невозможно.

Таковы затруднительные вопросы относительно начал, а также вопрос, есть ли они нечто общее, или они то, что мы называем единичным. Если они нечто общее, то они не могут быть сущностями, ибо свойственное всем [единичным одного рода] (koinon) всегда означает не определенное нечто, а какое-то качество, сущность же есть определенное нечто; если же то, что сказывается как свойственное всем [однородным единичным], признать определенным нечто и чем-то единым [5], то Сократ будет многими живыми существами — и он сам, и «человек», и «живое существо», раз каждый из них означает определенное нечто и что-то единое.

Таким образом, если начала суть нечто общее, то следуют именно эти выводы; если же они не общее, а имеют природу единичного, то они не будут предметом [необходимого] знания, ибо [необходимое] знание о чем бы то ни было есть знание общего. Поэтому такого рода началам должны будут предшествовать другие начала — сказываемые как общее, если только должна существовать наука о началах.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного (physeōs tinos kath' hautēn). Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое — потому, что имеет способность к нему, третье — потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словоупотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по

отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности[1], или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее. И подобно тому как все здоровое исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях. Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному [роду], но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству: ведь и это в некотором смысле сказывается о принадлежащем к одному [роду]. Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой. А наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит остальное и через что это остальное получает свое название. Следовательно, если первое — сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

Каждый род [существующего] исследуется одной наукой, так же как воспринимается одним чувством; так, грамматика, например, будучи одной наукой, исследует все звуки речи. Поэтому и все виды сущего *как такового* исследует одна по роду наука, а отдельные виды — виды этой науки.

Итак, сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так; напротив, это было бы даже удобнее). Действительно, одно и то же — «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное (ясно же, что [«сущее»] не отделяется [от «единого»] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же «единое» [от «сущего» не отделяется]; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что «единое» не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она

по существу своему есть сущее. Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть; я имею в виду, например, исследование тождественного, сходного и другого такого рода, причем почти все противоположности сводятся к этому началу[2]; однако об этом достаточно того, что было рассмотрено нами в «Перечне противоположностей»[3].

И частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая — последующей. Ибо сущее ⟨и единое⟩ непосредственно[4] делятся на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки. С философом же дело обстоит так же, как и с тем, кого называют математиком: и математика имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие[5].

Далее, так как одна наука исследует противолежащее одно другому, а единому противолежит многое и так как отрицание и лишенность исследуются одной наукой, потому что в обоих случаях[6] исследуется нечто единое, относительно чего имеется отрицание или лишенность (в самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, чтó отрицается, ибо отрицание того, чтó отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено[7]); так как, стало быть, единому противостоит многое, то дело указанной нами науки познавать и то, что противолежит перечисленному выше[8], а именно иное, или инаковое, несходное и неравное, а также все остальное, производное от них или от множества и единого[9]. И сюда же принадлежит и противоположность: ведь и противоположность есть некоторого рода различие, а различие есть инаковость (heterotēs). — Поэтому так как о едином говорится в различных значениях, то и о них, конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их всех будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные значения, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному

[и тому же]. А так как все значения [в нашем случае] возводятся к чему-то первому, например все, что обозначается как единое,— к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с [другими?] противоположностями. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. А именно: одно имеет отношение к первому в силу того, что обладает им, другое — в силу того, что производит его, третье — иным подобного же рода образом [10].

Таким образом, совершенно очевидно, ⟨об этом речь шла при изложении затруднений⟩, что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке (а это был один из вопросов в разделе о затруднениях). И философ должен быть в состоянии исследовать все это.
1004b В самом деле, если это не дело философа, то кому же рассмотреть, например, одно ли и то же Сократ и сидящий Сократ, и противоположно ли чему-то одному лишь одно, или что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится? Точно так же и относительно всех других подобных вопросов. Так как все это есть существенные свойства (pathē kath' hauta) единого и сущего как таковых, а не как чисел, или линий, или огня, то ясно, что указанная наука должна познать и суть тождественного, сходного, равного и тому подобного и противолежащего им и их свойства. И ошибка тех, кто их рассматривает [11], не в том, что они занимаются делом, не свойственным философу, а в том, что они ничего толком не знают о сущности, которая первее свойств. Ведь если [и] число как таковое имеет свои свойства, например нечетное и четное, соизмеримость и равенство, превышение и недостаток, причем эти свойства присущи числам и самим по себе, и в их отношении друг к другу; если и тело, неподвижное и движущееся, не имеющее тяжести и имеющее ее [12], обладает другими свойствами, лишь ему принадлежащими, то точно так же и сущее как таковое имеет свойства, лишь ему принадлежащие; и вот относительно этих свойств философу и надлежит рассмотреть истину.

Подтверждением этому служит то, что диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем — сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики — выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика — это философия мнимая, а не действительная.

Далее, в каждой паре противоположностей одно есть лишенность, и все противоположности [13] сводимы к сущему и не-сущему, к единому и множеству, например: покой — к единому, движение — к множеству; с другой стороны, все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей; по крайней мере все признают началами противоположности; так, одни признают началами нечетное и четное, другие — теплое и холодное, третьи — предел и беспредельное, четвертые — дружбу и вражду. По-видимому, и все остальные противоположности сводимы к единому и множеству (оставим в силе это сведéние, как мы его приняли [в другом месте]) [14], а уж признаваемые другими начала полностью подпадают под единое и множество как под их роды. Таким образом, и отсюда ясно, что исследование сущего как такового есть дело одной науки. Действительно, все это или противоположности, или происходит из противоположностей, начала же противоположностей — это единое и множество. А они исследуются одной наукой, все равно, имеют ли они одно значение или, как это, пожалуй, и обстоит на самом деле, не одно значение. Однако если о едином и говорится в различных значениях, то все же остальные значения его так или иначе соотносимы с первым, и так же будет обстоять дело и с противоположным им; и уже поэтому, даже если сущее или единое не общее и не одно и то же для всего или не существуют отдельно (чего, пожалуй, на самом деле и нет), а единство состоит в одних случаях лишь в соотносимости с одним, в других — в последовательности, уже поэтому, стало быть, не дело геометра, например, исследовать, что такое противоположное или совершенное,

сущее или единое, тождественное или различное, разве только в виде предпосылки.

Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще: и то, что́ было указано выше, и предшествующее и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Теперь следует объяснить, должна ли одна наука или разные заниматься, с одной стороны, тем, что в математике называется аксиомами, с другой — сущностью. Совершенно очевидно, что и такие аксиомы должна рассматривать одна наука, а именно та, которой занимается философ, ибо аксиомы эти имеют силу для всего существующего, а не для какого-то особого рода отдельно от всех других. И применяют их все, потому что они истинны для сущего как такового, а каждый род есть сущее; но их применяют настолько, насколько это каждому нужно, т. е. насколько простирается род, относительно которого приводятся доказательства. Так как, стало быть, аксиомы имеют силу для всего, поскольку оно есть сущее (а сущее ведь обще всему), то ясно, что тому, кто познает сущее как таковое, надлежит исследовать и аксиомы. Поэтому никто из тех, кто изучает частное, не берется каким-то образом утверждать о них, истинны ли они или нет,— ни геометр, ни арифметик, разве только кое-кто из рассуждающих о природе, со стороны которых поступать так было вполне естественно: ведь они полагали, что они одни изучают природу в целом и сущее [как таковое]. Но так как есть еще кто-то выше тех, кто рассуждает о природе[1] (ибо природа есть лишь один род сущего), то тому, кто исследует общее и первую сущность, необходимо рассматривать и аксиомы; что же касается учения о природе, то оно также есть некото-
1005b рая мудрость, но не первая. А попытки иных рассуждающих об истине разобраться, как же следует понимать [аксиомы], объясняются их незнанием аналитики[2], ибо [к рассмотрению] до́лжно приступать, уже заранее зная эти аксиомы, а не изучать их, услышав про них[3].

Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы,— это ясно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ. А самое достоверное из всех начал — то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным (ведь все обманываются в том, что́ не очевидно) и свободным от всякой предположительности. Действительно, начало, которое необходимо знать всякому постигающему что-либо из существующего, не есть предположение; а то, что необходимо уже знать тому, что познает хоть что-нибудь, он должен иметь, уже приступая к рассмотрению. Таким образом, ясно, что именно такое начало есть наиболее достоверное из всех; а что́ это за начало, укажем теперь. А именно: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении [4] (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений) — это, конечно, самое достоверное из всех начал, к нему подходит данное выше определение [5]. Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит; но дело в том, что нет необходимости считать действительным то, что́ утверждаешь на словах. Если невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же (пусть будут даны нами обычные уточнения этого положения [6]), и если там, где одно мнение противоположно другому, имеется противоречие [7], то очевидно, что один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим; в самом деле, тот, кто в этом ошибается, имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Есть, однако, такие, кто, как мы сказали, и сам говорит, что одно и то же может в одно и то же время и быть и не быть, и утверждает, что так считать вполне возможно. Этого мнения придерживаются и многие рассуждающие о природе [1]. Мы же приняли, что в одно и то же время быть и не быть нельзя, и на этом основании показали, что это самое достоверное из всех начал.

Так вот, некоторые по невежеству требуют, чтобы и оно было доказано, ведь это невежество не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы); а если для чего-то не следует искать доказательства, то они [2], надо полагать, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким [не требующим доказательства] в большей мере.

И все же можно и относительно их утверждения доказать путем опровержения, что так дело обстоять не может [3], если только возражающий против нас что-то высказывает; если же он ничего не высказывает, то было бы смешно искать доводы против того, у кого нет доводов ни для чего, именно поскольку у него их нет: ведь такой человек, поскольку он такой, подобен ребенку. Что же касается опровергающего доказательства, то оно, по-моему, отличается от обычного доказательства: относительно того, кто приводит обычное доказательство, можно было бы полагать, что он предвосхищает то, что вначале подлежит доказательству [4]; если же в этом повинен другой [5], то имеется уже опровержение, а не доказательство. Исходная точка всех подобных доводов состоит не в том, чтобы требовать [от противника] признать, что нечто или существует, или не существует (это можно было бы, пожалуй, принять за предвосхищение того, что вначале подлежит доказательству), а в том, чтобы сказанное им хоть что-то означало и для него, и для другого; это ведь необходимо, если только он что-то высказывает, иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому. Но если такую необходимость признают, то доказательство [6] уже

будет возможно; в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определенное. Однако почву для ведения доказательства создает не тот, кто доказывает, а тот, кто поддерживает рассуждение: возражая против рассуждений, он поддерживает рассуждение. А кроме того, тот, кто с этим согласился[7], согласился и с тем, что есть нечто истинное и помимо доказательства, ⟨так что не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и иначе⟩.

Прежде всего, таким образом, ясно, что верно по крайней мере то, что слово «быть» или слово «не быть» обозначает нечто определенное, следовательно, не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и не так. Далее, если «человек» означает что-то одно, то пусть это будет «двуногое живое существо». Под «означает что-то одно» я разумею, что если «человек» есть вот это, то для того, кто есть человек, «быть человеком» будет означать именно вот это (не важно при этом, если кто скажет, что слово имеет больше одного значения, лишь бы их было определенное число; 1006b
в таком случае для каждого значения можно было бы подобрать особое имя; я имею в виду, например, если бы кто сказал, что «человек» имеет не одно значение, а несколько и «двуногое живое существо» — лишь одно из них, а кроме того, имелось бы и несколько других, число которых было бы, однако, определенно, то для каждого значения можно было бы подобрать особое имя. Если же это было бы не так, а сказали бы, что слово имеет бесчисленное множество значений, то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно — значит ничего не означать; если же слова ничего [определенного] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности — и в свою защиту, ибо невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно; а если мыслить что-то одно возможно, то для него можно будет подобрать одно имя).

Итак, слово, как это было сказано вначале, что-то обозначает, и притом что-то одно. Тогда «быть человеком» не может означать то же, что «не быть человеком», если «человек» означает не только [нечто] относительно чего-то одного, но и само это одно (ведь мы полагаем, что «означать нечто одно» — это не то, что «означать [нечто] относительно чего-то одного», иначе

и «образованное», и «бледное», и «человек» означали бы одно [и то же], и, следовательно, все было бы одним, ибо все было бы однозначно).

И точно так же не может одно и то же быть и не быть [в одно и то же время], разве лишь при многозначности слова, как, например, в том случае, если то, что мы называем человеком, другие называли бы не-человеком; но вопрос у нас не о том, может ли одно и то же в одно и то же время называться человеком и не-человеком, а о том, может ли оно на деле быть тем и другим [одновременно]. Если же «человек» и «не-человек» не означают разное, то ясно, что и «быть не-человеком» и «быть человеком» не означают разное, так что быть человеком было бы то же, что и быть не-человеком, ибо то и другое было бы одно: ведь «быть одним» означает именно это, как, например, «одежда» и «платье», если только значение их одно. А если «человек» и «не-человек» — одно, то и «быть человеком» и «быть не-человеком» — одно. Между тем было показано, что «человек» и «не-человек» означают разное.

Стало быть, если о чем-то правильно сказать, что оно человек, то оно необходимо должно быть двуногим живым существом (ведь именно это означает, как было сказано, «человек»); а если это необходимо, то оно в одно и то же время не может не быть двуногим живым существом (ибо «необходимо должно быть» означает именно: «не может не быть»). Итак, нельзя вместе правильно сказать об одном и том же, что оно и человек и не-человек.

1007a И то же рассуждение применимо и к небытию человеком; в самом деле, «быть человеком» и «не быть человеком» означает разное, если уже «быть бледным» и «быть человеком» — разное: ведь «быть человеком» и «не быть человеком» противолежат друг другу гораздо больше, [чем «быть бледным» и «быть человеком»], так что они [уж, конечно], означают разное. Если же станут утверждать, что и «бледное» означает то же, [что и «человек»], то мы снова скажем то же, что было сказано и раньше[8], а именно, что в таком случае все будет одним, а не только то, что́ противолежит друг другу. Но если это невозможно, то получается указанный выше вывод[9], если только спорящий отвечает на поставленный ему вопрос.

Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос. Конечно, ничто не мешает, чтобы одно и то же было и человеком и бледным и имело еще бесчисленное множество других свойств, однако в ответ на вопрос, правильно ли, что вот это есть человек или нет, надо сказать нечто такое, что имеет одно значение, и не нужно прибавлять, что оно также бледно и велико: невозможно перечислить все привходящие свойства, поскольку их имеется бесчисленное множество; так пусть спорящий или перечислит все эти свойства, или не указывает ни одного. И точно так же пусть даже одно и то же будет сколько угодно раз человеком и не-человеком, — в ответ на вопрос, есть ли это человек, не следует еще присовокуплять, что это в то же время и не-человек, если только не добавлять все другие привходящие свойства, какие только есть и каких нет; а если спорящий делает это, то уже нет обсуждения.

И вообще те, кто придерживается этого взгляда [10], на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет бытия человеком или бытия живым существом в собственном смысле. В самом деле, если что-то есть бытие человеком в собственном смысле, то это не бытие не-человеком или небытие человеком (и то и другое ведь отрицания первого), ибо одним было означенное [11], а это было сущностью чего-то [12]. Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое. Если же бытие человеком в собственном смысле значит бытие не-человеком в собственном смысле или небытие человеком в собственном смысле, то бытие человеком будет чем-то еще другим [13]. А потому те, кто придерживается этого взгляда, должны утверждать, что ни для одной вещи не может быть такого [обозначающего сущность] определения, а что все есть привходящее. Ведь именно этим отличаются между собой сущность и привходящее; так, например, бледное есть нечто привходящее для человека, потому что он бледен, но он не есть сама бледность. Если же обо всем говорилось бы как о привходящем, то не было бы ничего первого, о чем [что-то сказывается], раз привходящее всегда означает нечто высказываемое о некотором предмете. Приходилось бы, стало быть, идти

1007b в бесконечность. Но это невозможно, так как связывать друг с другом можно не более двух привходящих свойств. В самом деле, привходящее не есть привходящее для привходящего, разве только когда оба суть привходящее для одного и того же; я имею в виду, например, что бледное образованно, а образованное бледно, поскольку оба они привходящее для человека. Но «Сократ образован» имеет не тот смысл, что то и другое — [«Сократ» и «образованный»] — привходящи для чего-то другого. Стало быть, так как об одних привходящих свойствах говорится в этом смысле, а о других — в ранее указанном смысле, то привходящее, о котором говорится в таком смысле, в каком бледное есть привходящее для Сократа, не может восходить до бесконечности [14], как, например, для бледного Сократа нет другого еще привходящего свойства, ибо из всей совокупности привходящих свойств не получается чего-либо единого. Но и для «бледного», конечно, не будет какого-то иного привходящего, например «образованное». Ведь «образованное» есть привходящее для «бледного» не больше, чем «бледное» есть привходящее для «образованного»; и вместе с тем было установлено, что имеется привходящее в этом смысле и есть привходящее в том смысле, в каком «образованное» есть привходящее для Сократа; в этом же последнем смысле привходящее не есть привходящее для привходящего, а таково лишь привходящее в первом смысле; следовательно, не все будет сказываться как привходящее. Таким образом, и в этом случае должно существовать нечто, означающее сущность. А если так, то доказано, что противоречащее одно другому не может сказываться вместе.

Далее, если относительно одного и того же вместе было бы истинно все противоречащее одно другому, то ясно, что все было бы одним [и тем же]. Действительно, одно и то же было бы и триерой [15], и стеной, и человеком, раз относительно всякого предмета можно нечто одно и утверждать и отрицать, как это необходимо признать тем, кто принимает учение Протагора [16]. И в самом деле, если кто считает, что человек не есть триера, то ясно, что он не триера. Стало быть, он есть также триера, раз противоречащее одно другому истинно. И в таком случае получается именно как у Анаксагора: «все вещи вместе», и, следовательно,

ничего не существует истинно. Поэтому они, видимо, говорят нечто неопределенное, и, полагая, что говорят о сущем, они говорят о не-сущем, ибо неопределенно то, что существует в возможности, а не в действительности. Но им необходимо все и утверждать и отрицать. Действительно, нелепо, если относительно каждого предмета отрицание его допустимо, а отрицание чего-то другого — того, что ему не присуще,— недопустимо. Так, например, если о человеке правильно сказать, что он не человек, то ясно, что правильно сказать, что он или триера, или не триера. Если правильно утверждение, то необходимо правильно и отрицание; а если утверждение недопустимо, то во всяком случае [соответствующее] отрицание будет скорее допустимо, нежели отрицание самого предмета. Если поэтому допу- 1008a
стимо даже это отрицание, то допустимо также и отрицание того, что он триера; а если это отрицание, то и утверждение.

Вот какой вывод получается для тех, кто высказывает это положение, а также вывод, что нет необходимости [в каждом случае] или утверждать, или отрицать. В самом деле, если истинно, что кто-то есть человек и не-человек, то ясно, что истинно также то, что он не есть ни человек, ни не-человек, ибо для двух утверждений имеются два отрицания, а если указанное утверждение есть одно высказывание, состоящее из двух, то одним будет и отрицание, противолежащее этому утверждению.

Далее, либо дело обстоит во всех случаях так, как они говорят, тогда нечто есть и белое и не-белое, и сущее и не-сущее (и то же можно сказать о всех других утверждениях и отрицаниях), либо дело так обстоит не во всех случаях, а в некоторых так, в некоторых же не так. И если не во всех случаях, то относительно тех утверждений и отрицаний, с которыми дело так не обстоит, имеется согласие [17]; если же так обстоит дело во всех случаях, то опять-таки либо относительно чего допустимо утверждение, относительно того допустимо и отрицание, и относительно чего допустимо отрицание, относительно того допустимо и утверждение, либо относительно чего утверждение допустимо, относительно того, правда, допустимо отрицание, но относительно чего допустимо отрицание, не всегда допустимо утверждение. А если имеет место этот последний

случай, то, надо полагать, есть нечто явно не-сущее, и это положение было бы достоверным; а если не-бытие есть что-то достоверное и понятное, то еще более понятным было бы противолежащее ему утверждение. Если же одинаково можно утверждать то, относительно чего имеется отрицание, то опять-таки либо необходимо говорят правильно, когда разделяют утверждение и отрицание (например, когда утверждают, что нечто бело и, наоборот, что оно не бело), либо не говорят правильно. И если не говорят правильно, когда их разделяют, то в этом случае ни то ни другое[18] не высказывается, и тогда ничего не существует (но как могло бы говорить или ходить то, чего нет?); кроме того, все было бы тогда одним [и тем же], как сказано уже раньше, и одним и тем же были бы и человек, и бог, и триера, и противоречащее им[19] (в самом деле, если противоречащее одно другому будет одинаково высказываться о каждом, то одно ничем не будет отличаться от другого, ибо если бы оно отличалось, то это отличие было бы истинным [для него] и присуще лишь ему[20]). Но точно такой же вывод получается, если можно высказываться правильно, когда разделяют утверждение и отрицание; и, кроме того, получается, что все говорят и правду и неправду, и, кто это утверждает, сам должен признать, что он говорит неправду. В то же время очевидно, что в споре с ним речь идет ни о чем: ведь он не говорит ничего [определенного]. Действительно, он не говорит да или нет, а говорит и да и нет и снова отрицает и то и другое, говоря, что это не так и не этак, ибо иначе уже имелось бы что-то определенное. Далее, если в случае истинности утверждения ложно отрицание, а в случае истинности отрицания ложно утверждение, то не может быть правильным, если вместе утверждается и отрицается одно и то
1008b же. Но может быть, скажут, что мы этим[21] утверждаем то, что с самого начала подлежало доказательству (to keimenon).

Далее, ошибается ли тот, кто считает, что дело таким-то образом либо обстоит, либо не обстоит, и говорит ли правду тот, кто принимает и то и другое вместе? Если этот последний говорит правду, то какой смысл имеет утверждение, что природа вещей именно такова? А если он говорит неправду, а более прав[22] тот, кто придерживается первого взгляда, то с сущест-

вующим дело уже обстоит определенным образом, и можно сказать (an), что это истинно и не может в то же время быть неистинным. Если же все одинаково говорят и неправду и правду, то тому, кто так считает, нельзя будет что-нибудь произнести и сказать, ибо он вместе говорит и да и нет. Но если у него нет никакого мнения, а он только одинаково что-то полагает и не полагает, то какая, в самом деле, разница между ним и ребенком? А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет? И почему он прямо на рассвете не бросается в колодезь или в пропасть, если окажется рядом с ними, а совершенно очевидно проявляет осторожность, вовсе не полагая, таким образом, что попасть туда одинаково нехорошо и хорошо? Стало быть, ясно, что одно он считает лучшим, а другое — не лучшим. Но если так, то ему необходимо также признавать[23] одно человеком, другое нечеловеком, одно сладким, другое несладким. Ведь не все он ищет и принимает одинаковым образом, когда, полагая, что хорошо бы, [например], выпить воды или повидать человека, после этого ищет их; а между тем он должен был бы считать все одинаковым, если одно и то же было бы одинаково и человеком, и не-человеком. Но, как было сказано, всякий человек, совершенно очевидно, одного остерегается, а другого нет. Поэтому все, по-видимому, признают, что дело обстоит вполне определенно (haplōs), если не со всем, то с тем, что лучше и хуже. Если же люди признают это не на основании знания, а на основании одного лишь мнения, то тем более им необходимо заботиться об истине, как и больному нужно гораздо больше заботиться о здоровье, чем здоровому, ибо тот, у кого одно лишь мнение, в сравнении со знающим не может здраво относиться к истине.

Далее, пусть все сколько угодно обстоит «так и [вместе с тем] не так», все же «большее» или «меньшее» имеется в природе вещей; в самом деле, мы не можем одинаково назвать четными число «два» и число «три», и не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает его за тысячу. А если они заблуждаются неоди-

наково, то ясно, что один заблуждается меньше, и, следовательно, он больше прав. Если же бо́льшая сте-
1009a пень ближе[24], то должно существовать нечто истинное, к чему более близко то, что более истинно. И если даже этого нет, то уж во всяком случае имеется нечто более достоверное и более истинное, и мы, можно считать, избавлены от крайнего учения, мешающего что-либо определить с помощью размышления.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Из этого же самого мнения, [которое мы сейчас разобрали], исходит и учение Протагора, и оба они необходимо должны быть одинаково верными или неверными. В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным[1]. Ведь многие имеют противоположные друг другу взгляды и считают при этом, что те, кто держится не одних с ними мнений, заблуждаются; так что одно и то же должно и быть и не быть. А если это так[2], то все мнения по необходимости совершенно истинны, ибо мнения тех, кто заблуждается, и тех, кто говорит правильно, противолежат друг другу; а если с существующим дело обстоит именно так, то все говорят правду.

Ясно, таким образом, что оба этих учения исходят из одного и того же образа мыслей. Но обсуждение нельзя вести со всеми ими одинаково: одних надо убеждать, других одолевать [словесно]. Действительно, если кто пришел к такому мнению вследствие сомнений, неведение легко излечимо (ибо надо возражать не против их слов, а против их мыслей). Но если кто говорит так лишь бы говорить, то единственное средство против него — изобличение его в том, что его речь — это лишь звуки и слова. А тех, у кого это мнение было вызвано сомнениями[3], к нему привело рассмотрение чувственно воспринимаемого. Они думали, что противоречия и противоположности совместимы, поскольку они видели, что противоположности происходят из одного и того же; если, таким образом, не-сущее возникнуть не может, то, значит, вещь раньше одинаковым образом была обеими противоположностями; как и говорит Анаксагор, что всякое смешано во всяком[4], и то же Демокрит: и он утверждает, что пустое и полное одинаково имеются в любой частице[5],

хотя, по его словам, одно из них есть сущее, а другое — не-сущее. Так вот, тем, кто приходит к своему взгляду на основании таких соображений, мы скажем, что они в некотором смысле правы, в некотором ошибаются. Дело в том, что о сущем говорится двояко, так что в одном смысле возможно возникновение из не-сущего, а в другом нет, и одно и то же может вместе быть и сущим и не-сущим, но только не в одном и том же отношении. В самом деле, в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет. А кроме того, мы потребуем от этих людей признать, что среди существующего имеется и некая другого рода сущность, которой вообще не присуще ни движение, ни уничтожение, ни возникновение.

Равным образом и к мысли об истинности [всего] того, что́ представляется, некоторых также привело 1009b
рассмотрение чувственно воспринимаемого. Судить об истине, полагают они, надлежит, не опираясь [на мнение] большего или меньшего числа людей: ведь одно и то же одним кажется сладким на вкус, а другим — горьким, так что если бы все были больны или помешаны, а двое или трое оставались здоровыми или в здравом уме, то именно они казались бы больными и помешанными, а остальные нет.

Кроме того, говорят они, у многих других животных представления об одном и том же противоположны нашим, и даже каждому отдельному человеку, когда он воспринимает чувствами, одно и то же кажется не всегда одним и тем же. Так вот, какие из этих представлений истинны, какие ложны — это не ясно, ибо одни нисколько не более истинны, чем другие, а все — в равной степени. Поэтому-то Демокрит и утверждает, что или ничто не истинно, или нам во всяком случае истинное неведомо.

А вообще же из-за того, что разумение они отождествляют с чувственным восприятием, а это последнее считают неким изменением, им приходится объявлять истинным все, что является чувствам. На этом основании прониклись подобного рода взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ли не каждый из остальных философов. В самом деле, и Эмпедокл утверждает, что с изменением нашего состояния меняется и наше разумение:

Разум растет у людей в соответствии с мира
познаньем [6].

А в другом месте он говорит:

И поскольку другими они становились,
Всегда уж также и мысли другие им
приходили... [7]

И Парменид высказывается таким же образом:

Как у каждого соединились весьма гибкие члены,
так и ум будет у человека:
Одно ведь и то же мыслит в людях — во всех
и в каждом —
То членов природа, ибо мысль — это то, чего
имеется больше [8].

Передают и изречение Анаксагора, сказанное им некоторым его друзьям, что вещи будут для них такими, за какие они их примут. Утверждают, что и Гомер явно держался этого мнения: в его изображении Гектор, будучи оглушен ударом, «лежит, мысля иначе» [9], так что выходит, что мыслят и помешанные, но иначе. Таким образом, ясно, что если и то и другое есть разумение, то, значит, вещи в одно и то же время находятся в таком и не в таком состоянии. Отсюда вытекает самая большая трудность: если уж люди, в наибольшей мере узревшие истину, которой можно достичь (а ведь это те, кто больше всего ищет ее и любит), имеют подобные мнения и высказывают их относительно истины, то как действительно не пасть духом тем, кто только начинает заниматься философией? Ведь в таком случае искать истину — все равно что гнаться за неуловимым.

1010a Причина, почему они пришли к такому мнению, заключается в том, что, выясняя истину относительно сущего, они сущим признавали только чувственно воспринимаемое; между тем по природе своей чувственно воспринимаемое в значительной мере неопределенно и существует так, как мы об этом сказали выше [10]; а потому они говорят хотя и правдоподобно, но неправильно (ибо скорее та́к подобает говорить, нежели так, как Эпихарм говорит против Ксенофана [11]). — Кроме того, видя, что вся эта природа находится в движении, и полагая, что относительно изменяющегося нет ничего истинного, они стали утверждать, что по крайней мере о том, что изменяется во всех отношениях, невозможно говорить правильно. Именно на основе этого предпо-

ложения возникло наиболее крайнее из упомянутых мнений — мнение тех, кто считал себя последователями Гераклита и коего держался Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды.

А мы против этого рассуждения скажем, что изменяющееся, пока оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако это во всяком случае спорно; в самом деле, то, что утрачивает что-нибудь, имеет [еще] что-то из утрачиваемого, и что-то из возникающего уже должно быть. И вообще, если что-то уничтожается, должно наличествовать нечто сущее, а если что-то возникает, то должно существовать то, из чего оно возникает, и то, чем оно порождается, и это не может идти в бесконечность [12]. Но и помимо этого укажем, что изменение в количестве и изменение в качестве [13] не одно и то же. Пусть по количеству вещи не будут постоянными, однако мы познаем их все по их форме. Кроме того, те, кто держится такого взгляда [14], заслуживают упрека в том, что, хотя они и видели, что даже среди чувственно воспринимаемого так дело обстоит [15] лишь у меньшего числа вещей, они таким же образом высказались о мире в целом. Ибо одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего, так что было бы справедливее ради тех, [вечных], вещей оправдать [16] эти, нежели из-за этих осудить те. Кроме того, ясно, что мы и этим людям скажем то же, что было сказано уже раньше, а именно: нужно им объяснить и их убедить, что существует некоторая неподвижная сущность (physis). Впрочем, из их утверждения о том, что вещи в одно и то же время существуют и не существуют, следует, что все находится скорее в покое, чем в движении; в самом деле, [если исходить из этого утверждения], то не во что чему-либо измениться: ведь все уже наличествует во всем.

Что касается истины, то, полагая, что не все пред- 1010b
ставляемое истинно, прежде всего скажем, что восприятие того, что свойственно воспринимать тому или

иному отдельному чувству, конечно, не обманчиво, но представление[17] не то же самое, что восприятие. Далее, достойно удивления, что эти философы недоумевают, такого ли размера величины и таковы ли цвета, как они представляются на расстоянии или как вблизи, и таковы ли они, как они кажутся здоровым или как больным, а также такой ли тяжести тело, как это кажется слабым или как это кажется сильным, и что истинно — то ли, что́ представляется спящим, или то, что́ бодрствующим. Что на самом деле они так не думают, это очевидно, ибо никто, если ему ночью покажется, что он в Афинах, в то время как он находится в Ливии, не отправится в Одеон[18]. А кроме того, в отношении будущего, как говорит и Платон[19], конечно, неравноценны мнение врачевателя и мнение невежды, например, относительно того, выздоровеет ли такой-то или нет. Далее, среди самих чувственных восприятий неравноценны восприятие чуждого для данного чувства предмета и восприятие того, что свойственно воспринимать лишь ему, иначе говоря, восприятие им предмета смежного чувства и восприятие своего предмета: в отношении цвета решает зрение, а не вкус, в отношении же вкушаемого — вкус, а не зрение; причем ни одно из этих чувств никогда не свидетельствует нам в одно и то же время об одном и том же предмете, что он таков и вместе с тем не таков. Да и в различное время [чувство обманывается] не относительно самого свойства, а только относительно того, у чего оно оказалось. Я имею в виду, например, что то же самое вино, если изменится оно само или лицо, принимающее его, может показаться то сладким, то несладким; но само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось, а о нем всегда высказываются правильно, и то, что должно быть сладким, необходимо будет таковым. Но именно эту необходимость[20] отвергают все эти учения: подобно тому как для них нет сущности чего бы то ни было, так и ничего, по их мнению, не бывает по необходимости: ведь с тем, что необходимо, дело не может обстоять и так и иначе, а потому если что-то существует по необходимости, то оно не может быть таковым и [вместе с тем] не таковым.

Вообще если существует одно лишь чувственно воспринимаемое, то не было бы ничего, если бы не было одушевленных существ, ибо тогда не было бы чувст-

венного восприятия. Что в таком случае не было бы ни чувственно воспринимаемых свойств, ни чувственных восприятий — это, пожалуй, верно (ибо они суть то или другое состояние того, кто воспринимает), но чтобы не существовали те предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно. Ведь чувственное восприятие, конечно же, не воспринимает самого себя, а имеется и нечто иное помимо восприятия, чтó необходимо первее его, ибо то, что движет по природе, первее движимого, и дело не меняется от того, соотносят 1011a их друг с другом или нет.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

И среди тех, кто убежден в правильности таких воззрений[1], и тех, кто только говорит о них, некоторые испытывают вот какое сомнение: они спрашивают, кто же судит о том, кто в здравом уме, и кто вообще правильно судит о каждой вещи. Испытывать такого рода сомнения — это все равно что сомневаться в том, спим ли мы сейчас или бодрствуем. А смысл всех подобных сомнений один и тот же. Те, кто их испытывает, требуют для всего обоснования; ведь они ищут начало и хотят его найти с помощью доказательства, хотя по их действиям ясно, что они в этом не убеждены. Но, как мы сказали, это их беда: они ищут обоснования для того, для чего нет обоснования; ведь начало доказательства не есть [предмет] доказательства.

Их[2] легко можно было бы в этом убедить (ведь постичь это нетрудно); но те, кто ищет в рассуждении лишь [словесного] одоления, ищут невозможного, ибо они требуют, чтобы указали им на противоположное, тогда как они с самого начала говорят противоположное. Если же не все есть соотнесенное, а кое-что существует и само по себе, то уже не все, что представляется, может быть истинным; в самом деле, то, что представляется, представляется кому-нибудь, а потому тот, кто говорит, что все представляемое истинно, все существующее признает соотнесенным. Поэтому те, кто ищет в рассуждении лишь [словесного] одоления, а вместе с тем требует поддержки своих положений, должны принимать в соображение, что то, что представляется, существует не [вообще], а лишь для того,

кому оно представляется, когда, как и в каких условиях оно представляется. Если же они хотя и будут поддерживать свои положения, но не таким именно образом, то скоро окажется, что они сами себе противоречат. Действительно, одно и то же может казаться на вид медом, а на вкус нет, и так как у нас два глаза, то для каждого в отдельности оно может иметь не один и тот же вид, если оба видят не одинаково. Тем, кто по упомянутым прежде причинам признает истинным все, что представляется, и на этом основании утверждает, что все одинаково ложно и истинно (ведь не всем вещь представляется одной и той же и даже одному и тому же человеку — не всегда одной и той же, а часто в одно и то же время имеются о ней противоположные представления; так, если заложить палец за палец, то осязание принимает за две вещи то, относительно чего зрение показывает, что это одна вещь), [мы ответим: да], но представляемое не одинаково ложно и истинно для одного и того же восприятия одним и 1011b тем же чувством при одних и тех же условиях и в одно и то же время; так что с этими [оговорками] представляемое будет, можно сказать, истинно. Но быть может, поэтому тем, кто высказывается упомянутым образом не в силу сомнений, а только ради того, чтобы говорить, приходится утверждать, что это вот представляемое не вообще истинно, а истинно для этого вот человека. И, как уже было сказано раньше, им приходится признавать все [существующее] соотнесенным и зависящим от мнения и чувственного восприятия, так что ничто, мол, не возникло и ничто не будет существовать, если раньше не составят мнение об этом; однако если [вопреки этому] что-то возникло или будет существовать, то ясно, что не все может быть соотнесено с мнением.

Далее, если есть нечто одно [соотнесенное], оно должно быть соотнесено с одним или с чем-то определенным [по числу] [3]; и точно так же если одно и то же есть и половина чего-то и равное чему-то, то оно во всяком случае не есть равное по отношению к двойному. Поэтому если по отношению к имеющему мнение человек и то, о чем это мнение, — одно и то же, то человеком будет не имеющий мнение, а то, о чем мнение [4]. Если же каждая вещь существовала бы [лишь] в соотношении с имеющим мнение, то имеющий мне-

ние существовал бы в соотношении с бесчисленными по виду предметами.

О том, что наиболее достоверное положение — это то, что противолежащие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными, и о том, какие выводы следуют для тех, кто говорит, что такие высказывания вместе истинны, и почему они так говорят, — об этом достаточно сказанного. Но так как невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же, то очевидно, что и противоположности не могут быть вместе присущи одному и тому же. В самом деле, из двух противоположностей одна есть лишенность в неменьшей степени, [чем противоположность], и притом лишенность сущности; а лишенность есть отрицание в отношении некоторого определенного рода[5]. Итак, если невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время, то невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, разве что обе присущи ему лишь в каком-то отношении, или же одна лишь в каком-то отношении, а другая безусловно.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Равным образом не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно либо утверждать, либо отрицать. Это становится ясным, если мы прежде всего определим, что такое истинное и ложное. А именно: говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное. Так что тот, кто говорит, что нечто [промежуточное между двумя членами противоречия] есть или что его нет, будет говорить либо правду, либо неправду. Но в этом случае ни о сущем, ни о не-сущем не говорится, что его нет или что оно есть. Далее, промежуточное между двумя членами противоречия будет находиться или так, как серое между черным и белым, или так, как то, что не есть ни человек, ни лошадь, находится между человеком и лошадью. Если бы оно было промежуточным во втором смысле (hoylōs), оно не могло бы изменяться (ведь

изменение происходит из нехорошего в хорошее или из хорошего в нехорошее[1]). Между тем мы все время видим, что [у промежуточного] изменение происходит, ибо нет иного изменения, кроме как в противоположное и промежуточное. С другой стороны, если имеется промежуточное [в первом смысле], то и в этом случае 1012a белое возникало бы не из не-белого; между тем этого не видно[2]. Далее, все, что постигается через рассуждение (dianoēton) и умом[3], мышление (dianoia), как это ясно из определения [истинного и ложного], либо утверждает, либо отрицает — и когда оно истинно, и когда ложно: оно истинно, когда вот так-то связывает, утверждая или отрицая; оно ложно, когда связывает по-иному[4]. Далее, такое промежуточное должно было бы быть между членами всякого противоречия, если только не говорят лишь ради того, чтобы говорить; а потому было бы возможно и то, что кто-то не будет говорить ни правду, ни неправду, и было бы промежуточное между сущим и не-сущим, так что было бы еще какое-то изменение [в сущности], промежуточное между возникновением и уничтожением. Далее, должно было бы быть промежуточное и в таких родах, в которых отрицание влечет за собой противоположное, например: в области чисел — число, которое не было бы ни нечетным, ни не-нечетным. Но это невозможно, что ясно из определения [четного и нечетного]. Далее, если бы было такое промежуточное, то пришлось бы идти в бесконечность и число вещей увеличилось бы не только в полтора раза, но и больше[5]. В самом деле, тогда это промежуточное можно было бы в свою очередь отрицать, противопоставляя его[6] [прежнему] утверждению и отрицанию [вместе], и это было бы чем-то [новым], потому что сущность его — некоторая другая[7]. Далее, если на вопрос, бело ли это, скажут, что нет, то этим отрицают не что иное, как бытие, а отрицание [его] — это небытие.

Некоторые пришли к этому мнению так же, как и к другим странным мнениям: будучи не в состоянии опровергнуть обманчивые доводы, они уступают доводу и признают умозаключение верным. Одни, таким образом, утверждают это положение по указанной причине, а другие потому, что они для всего ищут обоснования. Началом же [для возражения] против всех них должны послужить определения. А определение осно-

вывается на необходимости того, чтобы сказанное им что-то значило, ибо определением будет обозначение сути (logos) через слово. И по-видимому, учение Гераклита, что все существует и не существует, признает все истинным; напротив, по учению Анаксагора, есть нечто посредине между членами противоречия, а потому все ложно; в самом деле, когда все смешалось, тогда смесь уже не будет ни хорошее, ни нехорошее, так что [о ней уже] ничего нельзя сказать правильно.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Из сделанного нами различения[1] очевидно также, что не может быть правильным то, что́ говорится [об истинном и ложном] единообразно[2], и притом в отношении всего, как это принимают некоторые, — одни утверждают, что ничто не истинно (ибо ничто, мол, не мешает всем высказываниям быть такими, как высказывание, что диагональ соизмерима), другие, наоборот, что все истинно. Эти утверждения почти те же, что и учение Гераклита; в самом деле, тот, кто утверждает, что все истинно и что все ложно[3], высказывает также и каждое из этих утверждений отдельно, так что если каждое из них несостоятельно, то необходимо, чтобы 1012b
несостоятельным было и это [двойное] утверждение. — Далее, имеются явно противоречащие друг другу утверждения, которые не могут быть вместе истинными; но они, конечно, не могут быть и все ложными, хотя последнее утверждение скорее могло бы показаться вероятным, если исходить из того, что было сказано [этими лицами]. А в ответ на все подобные учения необходимо, как мы это говорили и выше в наших рассуждениях, требовать не признания того, что нечто есть или не есть, а чтобы сказанное ими что-то означало, так что в споре [с ними] надлежит исходить из определения, согласившись между собой относительно того, что́ означает ложное или истинное. Если же ложное есть не что иное, как отрицание истины, то все не может быть ложным, ибо один из двух членов противоречия должен быть истинным. Кроме того, если относительно чего бы то ни было [одного] необходимо либо утверждение, либо отрицание, то невозможно, чтобы и отрицание и утверждение были ложными, ибо

ложным может быть лишь один из обоих членов противоречия. В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, — они сами себя опровергают [4]. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным. Если же они будут делать исключение — в первом случае для противоположного утверждения, заявляя, что только оно одно не истинно, а во втором — для собственного утверждения, заявляя, что только оно одно не ложно, — то приходится предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности.

Очевидно также, что не говорят правду ни те, кто утверждает, что все находится в покое, ни те, кто утверждает, что все движется. В самом деле, если все находится в покое, то одно и то же было бы всегда истинным и одно и то же — всегда ложным; а между тем ясно, что бывает перемена (ведь тот, кто так говорит, сам когда-то не существовал, и его опять не будет). А если все находится в движении, то ничто не было бы истинным; тогда, значит, все было бы ложно, между тем доказано, что это невозможно. И кроме того, то, что изменяется, необходимо есть сущее, ибо изменение происходит из чего-то во что-то. Однако неверно, что все только иногда находится в покое или в движении, а вечно — ничто, ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно [5].

КНИГА ПЯТАЯ (Δ)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Началом называется [1] то в вещи, откуда начинается движение, например у линии и у пути отсюда одно начало, а с противоположной стороны — другое; [2] то, откуда всякое дело лучше всего может удаться, например: обучение надо иногда начинать не с первого и не с того, что есть начало в предмете, а оттуда, откуда легче всего научиться; [3] та составная часть вещи, откуда как от первого она возникает, например: у судна — основной брус и у дома — основание, а у живых существ одни полагают, что это сердце, другие — мозг, третьи — какая-то другая такого рода часть тела; [4] то, что, не будучи основной частью вещи, есть первое, откуда она возникает, или то, откуда как от первого естественным образом начинается движение и изменение, например: ребенок — от отца и матери, ссора — из-за поношения; [5] то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся, как, например, начальствующие лица в полисах и власть правителей, царей и тиранов; началами называются и искусства, причем из них прежде всего искусства руководить; [6] то, откуда как от первого познается предмет, также называется его началом, например основания доказательств. И о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала [1]. Итак, для всех начал обще то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается; при этом одни начала содержатся в вещи, другие находятся вне ее. Поэтому и природа, и элемент, и замысел (dianoia), и решение, и сущность, и цель суть начала: у многого благое и прекрасное суть начало познания и движения.

ГЛАВА ВТОРАЯ[1]

Причиной называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши, а также их роды суть причины; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы — отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; [4] цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину. Причина — это также то, что находится между толчком к движению и целью, например: причина выздоровления — исхудание, или очищение, или лекарства, или врачебные орудия; все это служит цели, а отличается одно от другого тем, что в одном случае это орудие, в другом — действие.

О причинах, таким образом, говорится, пожалуй, в стольких смыслах, а так как о причинах говорится в различных значениях, то следует, что у одного и того же бывает несколько причин, притом не как привходящее (например, причины изваяния — и ваятельное искусство и медь, причем не в отношении чего-то иного, а поскольку оно изваяние; но они причины не в одном и том же смысле, а одна из них в смысле материи, другая — как то, откуда движение). И кроме того, есть причины по отношению друг к другу (так, занятие трудом — причина хорошего самочувствия, а оно причина занятия трудом, но не в одном и том же смысле, а одно — как цель, другое — как начало движения[2]). Далее, одно и то же бывает иногда причиной противоположного, а именно то, что́, будучи в наличии, есть причина вот этого, мы иногда признаем причиной противоположного, если оно отсутствует, например: причиной крушения судна — отсутствие кормчего, присутствие которого было причиной его сохранности, причем то и другое — и присутствие и отсутствие — суть причины в смысле движущего.

Все только что указанные причины подпадают под четыре совершенно очевидных вида. Звуки речи у слогов, материал изделий, огонь, земля и все такого рода элементы тел, части целого, предпосылки для вывода — все они причины этих вещей в значении того, из чего эти вещи состоят; причем одни из них суть причины как субстрат[3] (например, части), другие — как суть бытия вещи (таковы целое, связь и форма). С другой стороны, семя, врачеватель, советчик и вообще то, что действует, — все это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя. А остальные суть причины в смысле цели и блага для другого, ибо «то, ради чего» должно быть наилучшим и целью для другого, причем нет никакой разницы, идет ли речь о подлинном благе или о кажущемся благе.

Итак, причины, отличные между собой по виду, таковы и их столько; что касается разновидностей причин, то по числу их, правда, много, но если представлять их в главных чертах, то и их будет меньше. В самом деле, о причинах говорят в различных значениях, и среди самих причин одного и того же вида одна по сравнению с другой бывает первичной или вторичной, например: причина здоровья — врачеватель и сведущий, причина октавы — отношение двух к одному и число, и так всякий раз [общее], объемлющее какое-либо единичное. Далее, причиной может быть и привходящее, и род его, например: причина изваяния в одном отношении — Поликлет, а в другом — ваятель, ибо быть Поликлетом есть для ваятеля нечто привходящее; причина также то, что объемлет привходящее, например: причина изваяния — человек или также вообще живое существо, потому что Поликлет — человек, а человек — живое существо. И среди этого привходящего точно так же одно бывает более отдаленной и более близкой причиной, чем другое, например: если обозначают как причину изваяния бледного и образованного, а не только Поликлета или человека. — А помимо всех этих причин и в собственном смысле, и причин привходящих говорят об одних причинах как сущих в возможности, а о других — как сущих в действительности, например: причина строительства дома — строитель дома [вообще] или строитель, строящий этот дом. И сходно с упомянутыми смыслами можно будет говорить и о причинах причин, например: причина вот этого

изваяния, или изваяния [вообще], или изображения вообще, и равным образом вот этого куска меди, или меди [вообще], или материала вообще; и точно так же о привходящих причинах. Далее, и привходящие причины, и причины в собственном смысле могут указываться в сочетании (например, не Поликлет и не ваятель, а ваятель Поликлет).

Однако всех таких разновидностей причин по числу шесть, причем о каждой можно говорить двояким образом; в самом деле, во-первых, они причины либо как единичное или его род, либо как привходящее или его род, либо как их сочетание, либо как взятые отдельно (haplōs); во-вторых, все они причины как сущие или в действительности, или в возможности. А различие здесь в том, что сами причины как сущие в действительности и единичные существуют или не существуют одновременно с тем, причины чего они есть, например: вот этот врачеватель вместе с вот этим выздоравливающим, и вот этот строитель вместе с вот этой постройкой; а с причинами, сущими в возможности, не всегда так бывает: ведь не в одно и то же время погибают дом и домостроитель.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Элементом называется первооснова вещи, из которой она слагается и которая по виду не делима на другие виды, например элементы речи, из которых речь слагается и на которые она делима как на предельные части, в то время как эти элементы уже не делимы на другие звуки речи, отличные от них по виду. Но если они и делятся, то получаются одного с ними вида части (например, часть воды — вода, между тем как части слога не слог). Точно так же те, кто говорит об элементах тел, разумеют под ними предельные части, на которые делимы тела, в то время как сами эти части уже не делимы на другие, отличающиеся от них по виду; и, будет ли одна такая часть или больше, их называют элементами. Подобным же образом говорят и об элементах геометрических доказательств, и об элементах доказательств вообще: доказательства пер-
1014b вичные и входящие в состав большого числа доказательств называют элементами доказательства; а та-

ковы первичные силлогизмы, образуемые каждый из трех [членов] посредством одного среднего [термина].

Элементами в переносном смысле именуют то, что, будучи одним и малым, применимо ко многому; поэтому элементом называется и малое, и простое, и неделимое. Отсюда и возникло мнение, что элементы — это наиболее общее, так как каждое такое наиболее общее, будучи единым и простым, присуще многому — или всему, или как можно большему числу, а потому некоторые считают началами также единое и точку [1]. А поскольку так называемые роды общи и неделимы (ибо для них нет уже определения), некоторые называют роды элементами и скорее их, нежели видовое отличие, потому что род есть нечто более общее; в самом деле, чему присуще видовое отличие, тому сопутствует и род, но не всему тому, чему присущ род, сопутствует видовое отличие. Однако для всех значений элемента обще то, что элемент вещи есть ее первооснова.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Природой, или естеством (physis) [1], называется [1] возникновение того, что растет (как если бы звук «у» в слове physis произносился протяжно) [2]; [2] первооснова растущего, из которой оно растет; [3] то, откуда первое движение, присущее каждой из природных вещей как таковой. А о естественном росте говорится относительно того, что увеличивается через иное посредством соприкосновения и сращения или прирастания, как это бывает у зародышей. Сращение же отличается от соприкосновения; в последнем случае не необходимо, чтобы было нечто другое, помимо соприкосновения, у сросшихся же вещей есть нечто одно, тождественное в них обеих, что сращивает их, вместо того чтобы они только соприкасались, и делает их чем-то единым по непрерывности и количеству, но не по качеству. [4] Естеством называется и то, из чего как первого или состоит, или возникает любая вещь, существующая не от природы [3], и что лишено определенных очертаний и не способно изменяться собственной силой, например: медь изваяния и медных изделий называется их естеством, а естеством деревянных — дерево (и так же у других вещей, ибо из таких [материалов] состоит всякая вещь, причем

первая[4] материя сохраняется): ведь именно в этом смысле и элементы природных вещей именуют естеством, причем одни называют так огонь, другие — землю, и иные — воздух, или воду, или еще что-нибудь в этом роде, иные — некоторые из этих элементов, иные — все их. [5] Естеством называют и сущность природных вещей, например те, кто утверждает, что естество — это первичная связь [составных частей],
1015a как говорит Эмпедокл:

[Стойкой] природы ни у одной из вещей
не бывает,
Есть лишь смешенье и разделенье того,
что смешалось,
А у людей оно получает названье природы[5].

Поэтому и о том, что́ существует или возникает естественным путем, хотя уже налицо то, из чего оно естественным образом возникает или на основе чего оно существует, мы еще не говорим, что оно имеет естество, если у него еще нет формы, или образа. Естественным путем, стало быть, существует то, что состоит из материи и формы, например живые существа и части их тела; а естество — это, с одной стороны, первая материя (притом в двояком смысле — или как первая в отношении самой вещи, или как первая вообще; например, если взять медные изделия, то в отношении их самих первое — это медь, а вообще, может быть, вода, если все, что плавится, есть вода), с другой стороны, форма, или сущность; а сущность есть цель возникновения. [6] В переносном же смысле естеством называется — по сходству с сущностью природных вещей — и всякая сущность вообще, так как и сущность [искусственных вещей] есть в некотором отношении естество.

Как видно из сказанного, природа, или естество, в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом: материя называется естеством потому, что она способна принимать эту сущность, а возникновение разного рода и рост именуются естеством потому, что они движения, исходящие от этой сущности. И начало движения природных вещей — именно эта сущность, поскольку оно так или иначе находится в них — либо в возможности, либо в действительности.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Необходимым называется [1] [а] то, без содействия чего невозможно жить (например, дыхание и пища необходимы для животного: ведь существовать без них оно не может); [б] то, без чего благо не может ни быть, ни возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться (например, выпить лекарство необходимо, чтобы выздороветь, и поплыть в Эгину[1], чтобы получить деньги). [2] Насилие и принуждение, а таково то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки желанию и собственному решению. В самом деле, насилие называется необходимостью; поэтому оно и тягостно, как и Эвен[2] говорит: «Коль вещь необходима, в тягость нам она». И принуждение также есть некоторого рода необходимость, как и сказано у Софокла: «Принуждение заставляет это свершить»[3]. И верно полагают, что необходимость неумолима, ибо она идет наперекор движению, происходящему по собственному решению и по здравому размышлению. [3] Про то, что́ не может быть иначе, мы говорим, что ему необходимо быть именно так. И в соответствии с этим значением необходимости некоторым образом и все остальное обозначается как необходимое. В самом деле, необходимостью в смысле насилия называют действие или претерпевание, когда из-за принуждающего невозможно поступать по собственному желанию, полагая, что необходимость и есть то, из-за чего нельзя поступать иначе. И таким же точно образом — в отношении причин, содействующих жизни и благу: когда без того или другого невозможны в одном случае благо, в другом — жизнь и существование, тогда это признается необходимым, и такая причина есть некоторого рода необходимость. — Далее, к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть; и причина этому — исходные посылки, а именно: если с тем, из чего образуется умозаключение, дело не может обстоять иначе.

Итак, для одних вещей причина их необходимости — что-то иное, для других никакой такой причины нет, но благодаря им существует по необходимости иное. Так что необходимое в первичном и собственном смысле — это простое; с ним дело не может обстоять

по-разному, а значит, то так, то иначе, — в таком случае дело бы обстояло по-разному. Если поэтому существуют нечто вечное и неподвижное, в нем нет ничего насильственного или противного его естеству[4].

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Единым, или одним, называется то, что едино привходящим образом, и то, что едино само по себе. Привходящим образом едино, например, «Кориск[1] и образованное» и «образованный Кориск» (ибо одно и то же сказать «Кориск и образованное» или «образованный Кориск»); точно так же «образованное и справедливое» и «образованный, справедливый Кориск». Все это называется единым благодаря чему-то привходящему: «справедливое и образованное» — потому, что то и другое есть нечто привходящее для одной сущности, а «образованное» и «Кориск» — потому, что первое есть привходящее для второго. Также в некотором смысле и «образованный Кориск» — одно с «Кориском», потому что одна из частей этого выражения (logos) есть нечто привходящее для другой, а именно «образованное» для «Кориска»; и «образованный Кориск» есть одно со «справедливым Кориском», потому что одна часть[2] и того и другого выражения есть нечто привходящее для одного и того же. Подобным же образом обстоит дело и тогда, когда привходящее сказывается о роде или о каком-нибудь общем имени, например: если говорят, что «человек» и «образованный человек» — одно и то же: в самом деле, так говорят или потому, что образованность есть нечто привходящее для человека как единой сущности, или потому, что и то и другое[3] есть нечто привходящее для чего-то единичного, например для Кориска. Разница здесь лишь в том, что и то и другое присуще единичному не в одинаковом смысле, а одно[4] из них присуще ему, можно сказать, как род и как нечто содержащееся в его сущности, а другое[5] — как устойчивое или преходящее состояние сущности.

Все, что называется единым благодаря чему-то привходящему, называется так в этом смысле. Что же касается того, что́ называется единым самим по себе, то нечто из этого называется так благодаря непрерывности,
1016a например: пучок — благодаря связанности, куски дерева — благодаря клею; так же и линия, хотя бы и

изогнутая[6], но непрерывная, называется единой, как и каждая часть тела, например нога и рука. А из них непрерывное от природы едино в большей степени, нежели непрерывное через искусство. Называется же непрерывным то, движение чего само по себе едино и что иное движение иметь не может; движение же едино у того, у чего оно неделимо, а именно неделимо во времени. А само по себе непрерывно то, что едино не через соприкосновение; в самом деле, если положишь рядом друг с другом куски дерева, то ты не скажешь, что они нечто единое — один кусок дерева, или одно тело, или что-то другое непрерывное. И единым, таким образом, называется непрерывное вообще, даже если оно изогнуто, а в еще большей мере — то, что не изогнуто (например, голень или бедро — в большей мере, чем нога, так как движение ноги может быть не одно[7]). И точно так же прямая линия едина в большей мере, нежели изогнутая; а линию изогнутую и образующую угол мы называем и единой и не единой, так как движение ее частей может происходить и не одновременно и одновременно; напротив, движение прямой линии всегда происходит одновременно; и ни одна часть ее, имеющая величину, не покоится, когда другая движется, в отличие от линии изогнутой.

Далее, в другом смысле едиными называются вещи в силу того, что субстрат их неразличим по виду; а неразличим он у тех вещей, вид которых неделим для чувственного восприятия; субстрат же — это или первый, или последний по отношению к исходу[8]. В самом деле, и вино называется единым, и вода единой, поскольку они неделимы по виду; и все жидкости называются едиными (например, масло, вино), и все плавкое также, потому что последний субстрат у всех них один и тот же: все они вода или воздух. Называется одним также и то, что принадлежит к одному роду, отличающемуся противолежащими друг другу видовыми отличиями; и все это называется единым, потому что род, лежащий в основе видовых отличий, один (например, лошадь, человек, собака суть нечто единое, поскольку все они живые существа), и именно так же, как материя одна. Иногда такие вещи называются едиными в этом смысле, а иногда — тождественными по отношению к высшему роду: если дело идет о последних видах рода, ⟨[указывается] род более высокий, чем эти⟩,

например: треугольники равнобедренный и равносторонний — это одна и та же фигура, так как оба — треугольники, хотя и не одни и те же треугольники.

Далее, как об одном говорится о вещах, определение которых, обозначающее суть их бытия, неделимо, если его сопоставить с другим определением, обозначающим суть бытия вещи (само по себе всякое определение делимо); в этом смысле и то, что выросло или убывает, едино, поскольку его определение едино, точно так же как определение сущности [разных] плоскостей едино. И вообще в наибольшей мере едины те вещи, мысль о сути бытия которых неделима и не может от-
1016b делить их ни по времени, ни по месту, ни по определению, а из них — особенно те, что принадлежат к сущностям. В самом деле, все, что не допускает деления, вообще называется единым, именно поскольку оно не допускает деления; например, если что-то не допускает деления как человек, то оно один человек; если же не допускает деления как живое существо, то оно одно живое существо; а если — как величина, то оно одна величина. — Большинство вещей называются едиными потому, что едино то иное, что́ они или делают, или испытывают, или имеют, или к чему находятся в каком-то отношении, но едиными в первичном смысле называются те вещи, сущность которых одна. А одной она бывает или благодаря непрерывности, или по виду, или по определению; мы ведь причисляем к множеству или не непрерывное, или то, у чего вид не один, или то, определение чего не одно.

Далее, с одной стороны, мы называем единым что бы то ни было, если оно количество и непрерывно, а с другой стороны, не называем, если оно не есть некоторое целое, т. е. если оно не имеет единой формы; например, мы не стали бы в подобном смысле говорить как о чем-то едином о частях сандалии, увидев их сложенными как попало (разве только ввиду их связности), а стали бы так говорить лишь тогда, когда они сложены таким образом, что образуют одну сандалию и уже имеют некоторую единую форму. Поэтому из всех линий больше всего едина окружность, потому что она линия целая и совершенная.

А существо единого — в том, что оно некоторым образом есть начало числа, ибо первая мера — это начало; ведь то, с помощью чего как первого познаем, —

это первая мера каждого рода; значит, единое — это начало того, чтó может быть познано относительно каждого [рода]. Но единое — не одно и то же для всех родов: то это четверть тона, то гласный или согласный звук; нечто другое — для тяжести, иное — для движения. Но везде единое неделимо или по количеству, или по виду. А из того, что неделимо по количеству (и поскольку оно количество), не делимое ни в каком направлении и не имеющее положения называется единицей, а не делимое ни в каком направлении и имеющее положение — точкой; делимое же в одном направлении называется линией, в двух — плоскостью, по количеству во всех, а именно в трех направлениях, — телом. И обратно, делимое в двух направлениях есть плоскость, делимое в одном направлении — линия, а то, что ни в одном направлении не делимо по количеству, — точка или единица; не имеет положения единица, а имеет положение точка.

Далее, одни вещи едины по числу, другие — по виду, иные — по роду, а иные — по соотношению (kat' analogian). По числу едины те, материя которых одна, по виду — те, определение которых одно, по роду — те, которые принадлежат к одной и той же категориальной форме, по соотношению — две вещи, которые находятся друг к другу в таком же отношении, как нечто третье к чему-то четвертому. При этом последующие виды [единства] всегда сопутствуют предшествующим [9], например: то, что едино по числу, едино и по виду, но не все, что едино по виду, едино и по числу; в свою очередь по роду едино все, что едино и по виду, но не все, что едино по роду, едино по виду, оно едино по соотношению; с другой стороны, не все, что едино по соотношению, едино по роду. Очевидно также, что о «многом» говорится противоположно тому, что говорится о «едином». Одни вещи называются многими, потому что они не непрерывны, другие потому, что у них материя — или первая, или последняя — различима по виду, иные потому, что определений сути их бытия больше, чем одно.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Сущим называется, с одной стороны, то, что существует как привходящее, с другой — то, что существует само по себе. Как привходящее — например, мы

говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, приблизительно так же, как мы говорим, что образованный в искусстве строит дом, потому что для домостроителя быть образованным в искусстве или образованному в искусстве быть домостроителем, — это нечто привходящее (ибо «вот это есть то» означает здесь, что вот это есть привходящее для него). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек есть образованный и что образованный есть человек, или что бледный есть образованный, или что образованный есть бледный, в двух последних случаях мы говорим, что оба свойства суть привходящее для одного и того же, в первом случае — что свойство есть нечто привходящее для сущего; а когда говорим, что образованный есть человек, мы говорим, что образованность есть нечто привходящее для человека. Точно так же говорится, что не-бледное *есть*, ибо то, для чего оно привходящее свойство, есть. Таким образом, то, чему приписывается бытие в смысле привходящего, называется так[1] или потому, что оба свойства присущи одному и тому же сущему, или потому, что то, чему присуще свойство, есть сущее, или потому, что есть само то, чему присуще свойство, о котором оно само сказывается.

Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие. А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие — качество, иные — количество, иные — отношение, иные — действие или претерпевание, иные — «где», иные — «когда», то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие. Ибо нет никакой разницы сказать: «человек есть здоровый» или «человек здоров», и точно так же: «человек есть идущий или режущий» или же «человек идет или режет»; и подобным образом во всех других случаях.

Далее, «бытие» и «есть» означают, что нечто истинно[2], а «небытие» — что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании; например, высказывание «Сократ есть образованный» истинно, или «Сократ есть небледный» тоже истинно; а высказывание «диагональ не есть несоизмеримая»[3] ложно.

Кроме того, бытие и сущее означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое — в действительности. В самом деле, мы говорим «это есть видящее» и про видящее в возможности, и про видящее в действительности. И точно так же мы приписываем знание и тому, что в состоянии пользоваться знанием, и тому, что на самом деле пользуется им. И покоящимся мы называем и то, что уже находится в покое, и то, что может находиться в покое. То же можно сказать и о сущностях: ведь мы говорим, что в камне есть [изображение] Гермеса и что половина линии есть в линии[4], и называем хлебом хлеб еще не созревший. А когда нечто есть в возможности и когда еще нет — это надо разобрать в другом месте[5]. 1017b

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Сущностью называются [1] простые тела, например земля, огонь, вода и все тому подобное, а также вообще тела и то, что из них состоит, — живые существа и небесные светила, а равно и части их. Все они называются сущностями потому, что они не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них; [2] то, что, находясь в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, составляет причину их бытия, например душа — причина бытия живого существа; [3] части, которые, находясь в такого рода вещах, определяют и отличают их как определенное нечто и с устранением которых устраняется и целое, например: с устранением плоскости устраняется тело, как утверждают некоторые[1], и точно так же плоскость — с устранением линии. А по мнению некоторых, таково число вообще, ибо с его устранением нет, мол, ничего и оно определяет все; [4] суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью. Итак, получается, что о сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что́, будучи определенным нечто, может быть отделено [от материи только мысленно], а таковы образ, или форма, каждой вещи.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Тождественным, или одним и тем же, называется [1] то, что тождественно как привходящее; например,

«бледное» и «образованное» тождественны, потому что они нечто привходящее для одного и того же, и точно так же «человек» и «образованное», потому что последнее есть привходящее для первого, а «образованное» есть «человек», потому что оно нечто привходящее для человека. И каждой из этих двух частей тождественно целое, а целому — каждая из них, ибо «человек» и «образованное» означают то же, что «образованный человек», и этот — то же, что они. Вот почему все это и не сказывается в виде общего: неправильно сказать, что «всякий человек» и «образованное» — это одно и то же. В самом деле, общее присуще само по себе, привходящее же не присуще само по себе, а непосредственно сказывается о единичном: ведь тождественными представляются «Сократ» и «образованный Сократ»; но «Сократ» не сказывается о многих, поэтому не говорят «всякий Сократ» в отличие от того, как говорят «всякий человек».

Одни вещи называются тождественными в этом смысле, а другие [2] тождественны сами по себе и в стольких же значениях, сколько и единое, а именно: тождественным называется и то, материя чего одна по виду или по числу, и то, сущность чего одна. Поэтому очевидно, что тождество есть некоторого рода единство бытия либо вещей числом более чем одна, либо одной, когда ее рассматривают как нечто большее, чем одна (например, когда о ней говорят, что она тождественна самой себе, ибо в этом случае ее рассматривают как две).

А «иными», или «инаковыми», называются вещи, если их формы, или их материя, или определение их сущности составляют нечто большее, чем одно; и вообще об инаковом говорится в смыслах, противоположных смыслам тождественного.

Различными называются [1] вещи, которые, будучи инаковыми, в некотором отношении тождественны друг другу, но только не по числу, а или по виду, или по роду, или по соотношению; [2] те, род которых неодинаковый, а также противоположности и те вещи, в сущности которых заключена инаковость.

Сходным называется то, что испытывает совершенно одно и то же, а также то, что испытывает больше одинаковое, чем разное, равно и то, что имеет одинаковое качество. И то, что имеет большинство или

важнейшие противоположные свойства другого, допускающие изменение, также сходно с этим другим[1].

А о несходном говорится в смыслах, противоположных смыслам сходного.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Противолежащими называются противоречащее одно другому, противоположное (tanantia)[1] одно другому, соотнесенное, лишенность и обладание, а также последнее «откуда» и последнее «куда» — такие, как разного рода возникновение и уничтожение; равным образом противолежащими называются те свойства, которые не могут вместе находиться в том, что приемлет их, — и сами эти свойства, и то, откуда они. Действительно, серое и белое не находятся вместе в одном и том же, а потому те [цвета], откуда они[2], противолежат друг другу.

Противоположными называются [1] те из различающихся по роду свойств, которые не могут вместе находиться в одном и том же; [2] наиболее различающиеся между собой вещи, принадлежащие к одному и тому же роду; [3] наиболее различающиеся между собой свойства, наличие которых возможно в одном и том же носителе; [4] наиболее различающееся одно от другого среди относящегося к одной и той же способности; [5] то, различия чего наибольшие или вообще, или по роду, или по виду. Все остальное называется противоположным или потому, что имеет указанные противоположности, или потому, что способно принимать их, или потому, что способно делать или испытывать таковые, или оно на самом деле их делает или испытывает, утрачивает или приобретает, имеет или не имеет. А так как о едином и о сущем говорится во многих значениях, то и все остальное, о чем говорится в соответствии с ними, стало быть, и тождественное, иное, или инаковое, и противоположное, должны иметь соответствующие значения, так что они должны быть разными для каждой категории.

С другой стороны, иными, или инаковыми, по виду называются вещи, которые, принадлежа к одному и 1018b
тому же роду, не подчинены друг другу, а также те вещи, которые, принадлежа к одному и тому же роду, имеют различие между собой, и те, что имеют в своей

сущности противоположное одно другому[3]. Отличны друг от друга по виду и противоположности — или все, или те из них, которые так называются в первичном смысле, а также те вещи, определения которых в последнем виде рода разные (например, человек и лошадь неделимы по роду, а определения их разные), и те, которые, принадлежа к одной и той же сущности, имеют между собой различие. — А о тождественном по виду говорится в смыслах, противоположных только что указанным.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

О некоторых вещах говорят, что они нечто предшествующее («первее») и последующее, полагая, что в каждом роде есть нечто первое и некоторое начало; [нечто предшествующее] — поскольку они ближе к некоторому началу, определенному либо безусловно и от природы, либо в отношении чего-то, где-то и кем-то. А именно: одни вещи таковы по месту — из-за большей близости либо к какому-нибудь месту, определенному от природы (например, к середине или к краю), либо к месту привходящему; а то, что дальше, есть нечто последующее. Другие предшествуют по времени: одно потому, что оно дальше от настоящего времени, например, в отношении прошлого (Троянская война прежде Мидийских, потому что она дальше отстоит от настоящего времени); другое потому, что оно ближе к настоящему времени, например, в отношении будущего: Немейские игры прежде Пифийских потому, что они ближе к настоящему времени, если настоящее время взять как начало и первое. Иное же предшествует в отношении движения, а именно то, что ближе к первому движущему, предшествует (например, мальчик ближе к нему, чем взрослый мужчина); а первое движущее также есть безусловно некоторое начало. Иные вещи первее по силе: то, что превосходит силою, т. е. то, что сильнее, первее; а таково то, чьему решению должно следовать другое, т. е. последующее, так что если первое не движет, то это другое не движется; если же первое движет, то оно движется; начало здесь — решение. Иные вещи первее в отношении порядка, а именно то, что находится ближе к чему-то одному определенному, по

отношению к чему другие размещены согласно некоторому расчету, например второй в хоре первее третьего, и предпоследняя струна лиры первее последней: ведь в первом случае начало — предводитель хора, во втором — средняя струна.

Итак, все это обозначается как предшествующее («первее») в указанном смысле. А в другом смысле — то, что первее по познанию, полагая, что оно и безусловно первее; причем то, что первее для уразумения через определение (ta kata ton logon), различно от того, что первее для чувственного восприятия. В самом деле, для уразумения через определение первее общее, а для чувственного восприятия — единичное. И для уразумения через определение привходящее первее целого, например: «образованное» первее «образованного человека», ибо определение как целое невозможно без части, хотя «образованного» не может быть, если нет кого-то, кто был бы образован.

Далее, как «то, что первее», обозначаются свойства того, что предшествует; например, прямизна предшествует гладкости: первое есть свойство линии 1019a самой по себе, второе — свойство плоскости.

Итак, одни вещи обозначаются как предшествующее и последующее в этом смысле, другие — сообразно природе и сущности, т. е. то, что может быть без другого, тогда как это другое без первого не может; таким различением пользовался Платон. А так как о бытии говорится в различных значениях, то, во-первых, субстрат первее, а потому сущность первее; во-вторых, по-разному первее то, что в возможности, и то, что в действительности. В самом деле, одно предшествует в возможности, другое в действительности; например, в возможности половина линии предшествует целой, часть — целому и материя — сущности, а в действительности все они нечто последующее, ибо лишь по разложении [предмета] они будут существовать в действительности.

Таким образом, в некотором смысле обо всем, о чем говорится как о предшествующем и последующем, говорится в только что указанном значении[1]; в самом деле, одни вещи могут быть без других, поскольку речь идет об их возникновении, как, например, целое без [отдельных] частей, другие — поскольку речь идет

об их уничтожении (например, часть без целого). Подобным же образом обстоит дело и в остальных случаях.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Способностью, или возможностью (dynamis), называется [1] начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное[1]; например, строительное искусство есть способность, которая не находится в том, что строится; врачебное же искусство, будучи способностью, может находиться в том, кто лечится, но не поскольку он есть тот, кто лечится. Таким образом, способностью называется, с одной стороны, вообще начало изменения или движения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное, а с другой — [2] начало, откуда вещь приводится в движение иным или ею самой, поскольку она иное (ибо в соответствии со способностью, благодаря которой претерпевающее что-то претерпевает, мы называем его способным претерпевать, то когда оно претерпевает что бы то ни было, то когда оно испытывает не всякое состояние, а ведущее к лучшему); [3] способность совершать что-то успешно или согласно своему решению: ведь относительно тех, кто лишь может совершать путешествие или говорить, но делает это нехорошо или не так, как было намечено, мы иногда утверждаем, что они не способны говорить или идти. Подобным же образом и [4] в отношении претерпевания. [5] Обладание свойствами, благодаря которым вещи вообще не испытывают воздействия, или не подвержены изменению, или нелегко их привести в худшее состояние; в самом деле, нечто ломается, раскалывается, гнется и вообще портится не потому, что оно обладает способностью, а потому, что у него нет [соответствующей] способности и ему чего-то недостает; а не испытывает подобных воздействий то, что лишь с трудом и в малой степени испытывает их благодаря своей скрытой или проявляемой способности (dia dynamin kai to dynasthai) и потому, что находится в определенном состоянии.

Так как о способностях говорится в стольких значениях, то и способным в одном смысле называется то, что имеет начало движения или изменения [вообще]

(ведь и то, что останавливает, есть нечто способное) в ином или в самом себе, поскольку оно иное. А в другом смысле что-то называется способным, если нечто другое имеет такого рода способность по отношению 1019b к нему. В третьем смысле — если оно имеет способность изменяться во что-то или в нечто худшее, или в нечто лучшее (ведь и то, что погибает, по-видимому, способно погибать, иначе оно не погибло бы, если бы было к этому не способно; и уже теперь у него есть некоторая предрасположенность, причина и начало для такого претерпевания. Так вот, способное кажется таковым иногда потому, что у него что-то есть, иногда потому, что оно чего-то лишено; а если лишенность есть в некотором смысле обладание, то все способно к чему-то благодаря обладанию чем-то, так что нечто способно и потому, что оно обладает некоторым свойством и началом, и потому, что обладает лишенностью его, если только можно обладать лишенностью; иначе «способное» будет [в данном случае] иметь двоякий смысл[2]). В ином значении нечто называется способным потому, что ни другое, ни оно само, поскольку оно другое, не имеет разрушительной для него силы или разрушительного начала. Далее, все это называется способным или только потому, что может произойти или не произойти, или же потому, что может то и другое[3] успешно. В самом деле, даже в неодушевленных предметах имеется такого рода способность, например в музыкальных орудиях: про одну лиру говорят, что она способна звучать, а про другую — что нет, если она неблагозвучна.

Неспособность же — это лишенность способности и отрицание такого начала, о котором было сказано, — лишенность и отрицание их или вообще, или у того, чему естественно их иметь, или тогда, когда уже естественно было бы их иметь: ведь не в одном и том же смысле мы назвали бы неспособными иметь потомство ребенка, мужчину или скопца. Далее, каждому из двух видов способности — и способности, просто приводящей в движение, и способности, хорошо движущей, — соответствует противолежащая ему неспособность. Итак, о неспособном, с одной стороны, говорится в соответствии с этим значением неспособности, а в другом смысле — когда возможному [противолежит] невозможное. Невозможно то, противоположное

чему необходимым образом истинно (например, невозможно, чтобы диагональ была соизмеримой, потому что такое утверждение ложно, и противоположное ему не просто истинно, но и необходимо, чтобы диагональ была несоизмеримой; таким образом, что она соизмерима — это не просто ложно, но и необходимым образом ложно). А противоположное невозможному — возможное — имеется, когда не необходимо, чтобы противоположное [возможному] было ложным; например, сидеть для человека возможно, ибо не сидеть не есть необходимым образом ложное. Итак, возможное в одном смысле, как было сказано, означает то, что́ не необходимым образом ложно, в другом — то, что́ истинно, в третьем — то, что́ может быть истинным. В геометрии тем же словом dynamis обозначают степень. Указанные здесь значения возможного не имеют отношения к значениям способности; но все значения,
1020a имеющие отношение к способности, относятся к ее первичному смыслу, а это есть начало изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное; все остальное называется способным в одних случаях потому, что нечто другое имеет по отношению к нему такую способность, в других случаях потому, что оно ее не имеет, а в иных случаях потому, что имеет ее в определенной мере. То же можно сказать и о неспособном.

Итак, основное определение способности в ее первичном смысле будет такое: она начало изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Количеством называется то, что делимо на составные части, каждая из которых, будет ли их две или больше, есть по природе что-то одно и определенное нечто. Всякое количество есть множество, если оно счислимо, а величина — если измеримо. Множеством же называется то, что в возможности делимо на части не непрерывные, величиной — на части непрерывные; а из величин непрерывная в одном направлении есть длина, непрерывная в двух направлениях — ширина, непрерывная в трех направлениях — глубина. Из всех этих количеств ограниченное множество есть число,

ограниченная длина — линия, ограниченная ширина — плоскость, ограниченная глубина — тело.

Далее, одни вещи называются количеством самим по себе, другие — как привходящее (например, линия есть некоторое количество само по себе, а образованное — как привходящее). Из тех вещей, которые суть количество само по себе, одни таковы как сущности (например, линия есть некоторое количество, ибо в определении, обозначающем, чтó такое линия, содержится «некоторого рода количество»), другие суть свойства и состояния такого рода сущности (например, многое и немногое, длинное и короткое, широкое и узкое, высокое и низкое, тяжелое и легкое и остальное тому подобное). Точно так же большое и малое, большее и меньшее, если говорить о них самих по себе или в их отношении друг к другу, суть свойства количества сами по себе; однако эти наименования дают и другим вещам[1]. — Из того, чтó называется количеством как привходящее, одно называется так в том же смысле, в каком говорилось, что образованное и бледное суть количество, поскольку то, чему они присущи, есть некоторое количество; а другое есть количество в том же смысле, в каком движение и время суть количества; и они ведь называются некоторым количеством и непрерывным, поскольку делимо то, свойства чего они есть. Я имею при этом в виду не то, чтó движется, а то [расстояние], на которое оно продвинулось: именно потому, что это расстояние есть некоторое количество, и движение есть количество, а время есть количество потому, что движение есть количество.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Качеством называется [1] видовое отличие сущности, например: человек есть живое существо такого-то качества, потому что он двуногое существо, а лошадь — потому что четвероногое и круг — фигура такого-то качества, ибо он фигура без углов, так что относящееся к сущности видовое отличие и есть качество. Таким образом, в одном смысле качеством на- 1020b
зывается видовое отличие в сущности, а в другом говорится о качестве [2] в отношении неподвижного, а именно в отношении математических предметов; так,

числа имеют определенное качество, например числа сложные и простирающиеся не в одном только направлении, а такие, подобие которых — плоскость и имеющее объем (сюда принадлежат числа, единожды и дважды помноженные сами на себя); и таково вообще то, что входит в сущность чисел помимо количества, ибо сущность каждого числа — это то, что оно единожды, например: сущность шести — не то, что имеется в шести дважды или трижды, а то, что оно единожды, ибо шесть есть единожды шесть; [3] состояния движущихся сущностей, например тепло и холод, белизна и чернота, тяжесть и легкость и все тому подобное, изменение чего дает основание говорить, что и тела становятся другими. — [4] О качестве говорится и применительно к добродетели и пороку и вообще к дурному и хорошему.

Итак, о качестве можно, пожалуй, говорить в двух смыслах, причем один из них — важнейший, а именно качество в первичном смысле — это видовое отличие сущности (сюда принадлежит и то качество, которое имеется в числах, ибо оно есть различие в сущностях, но не движущихся, или не поскольку они движутся). А в другом смысле называются качеством состояния движущегося, поскольку оно движется, и различия в движениях. Добродетель и порок[1] принадлежат к этим состояниям: они указывают на различия в движении или деятельности, в соответствии с которыми находящееся в движении действует или испытывает действие хорошо или плохо: ведь то, что способно двигаться или действовать вот так-то, хорошо, а то, что способно к этому вот так-то, а именно наоборот, — плохо. Хорошее и дурное означает качество больше всего у одушевленных существ, а из них особенно у тех, кто может действовать преднамеренно.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Соотнесенным называется [1] то, что относится как двойное к половинному, как тройное к трети и вообще как то, что в несколько раз больше, к тому, что в несколько раз меньше, и как превышающее к превышаемому; [2] то, что относится как способное нагревать к нагреваемому, то, что может разрезать, —

к разрезаемому, и вообще то, что может делать, — к претерпеваемому; [3] то, что относится как измеримое к мере, познаваемое — к познанию и чувственно воспринимаемое — к чувственному восприятию.

В первом смысле говорится о числовом отношении — или о таковом вообще, или об определенном — либо между самими числами, либо об отношении к единице; например, двойное по отношению к единице есть определенное число, а многократное находится в числовом отношении к единице, но не в определенном, т. е. таком-то или таком-то; отношение же большего в полтора раза к меньшему в полтора раза 1021a есть числовое отношение к определенному числу; а отношение неправильной дроби к правильной есть неопределенное отношение, подобно тому как многократное относится к единице; отношение же превышающего к превышаемому вообще неопределенно по числу, ибо число соизмеримо, а о том, что несоизмеримо, «число» не сказывается; ведь превышающее по сравнению с превышаемым содержит в себе столько же, [сколько последнее], и еще нечто, но это нечто неопределенно; оно бывает, какое случится: или равное, или неравное [превышаемому]. Так вот, все эти отношения касаются чисел и они суть свойства чисел, а также — только по-другому — выражают равное, сходное и тождественное (ведь все они подразумевают отношение к одному; в самом деле, тождественно то, сущность чего одна, сходно то, качество чего одно, а равно то, количество чего одно; но одно — это начало и мера числа, так что все эти отношения подразумевают отношение к числу, но не в одном и том же смысле).

А отношение между действующим и претерпевающим подразумевает способность действовать и претерпевать и проявление таких способностей; например, способное нагревать находится в отношении к тому, что может нагреваться, потому что оно может нагревать, и в свою очередь нагревающее находится в отношении к тому, что нагревается, и режущее — к тому, что режется, потому что то и другое осуществляется в действительности. Числовые же отношения не осуществляются в действительности, разве только в том смысле, как об этом сказано в другом месте[1], ведь

осуществляемое в действительности движение им не свойственно. Некоторые же из отношений, основывающихся на способности, выражены по-разному в зависимости от времени, например: произведшее находится в отношении к произведенному, и то, что произведет, — в отношении к тому, что будет произведено. Именно в этом смысле отец называется отцом сына: первый есть то, что произвело, второй — испытавшее что-то. Кроме того, некоторые отношения основываются на лишенности способности, как, например, неспособное и все, что имеет такой смысл, скажем незримое.

Итак, все, что называется соотнесенным по числу или в смысле способности, есть соотнесенное потому, что сама его сущность включает в себя отношение, а не потому, что нечто другое находится в отношении к нему. Измеримое же, познаваемое и мыслимое (dianoēton) называются соотнесенным потому, что другое находится в отношении к ним. Ибо мыслимое означает, что есть мысль о нем, но мысль не есть мысль того, о чем мысль [2] (иначе было бы два раза сказано одно и то же); и подобным же образом ви́дение есть ви́дение [глазом] чего-то, однако не ви́дение 1021b самого предмета, ви́дение которого оно есть (хотя сказать это тоже правильно), а оно есть ви́дение цвета или чего-то другого в этом роде. При том способе было бы два раза сказано одно и то же, а именно что ви́дение есть ви́дение того, ви́дение чего оно есть.

То, что называется соотнесенным самим по себе, в одних случаях называется в указанных смыслах, в других — когда таков род, к которому оно принадлежит; например, искусство врачевания есть нечто соотнесенное потому, что его род — знание — считают чем-то соотнесенным. Кроме того, соотнесенным называется то, благодаря чему обладатель его есть соотнесенное; например, равенство — потому, что благодаря ему равное есть нечто соотнесенное, и подобие — потому, что таково подобное. Другое же соотнесено с чем-то привходящим образом, например: человек — потому, что для него привходящее то, что он вдвое больше [чего-то], а двойное есть нечто соотнесенное; или белое таково, если для одного и того же привходяще то, что оно и двойное и белое.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Законченным, или совершенным (teleion), называется [1] то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть (например, законченное время чего бы то ни было — то, вне которого нельзя найти какое-либо время, которое составляло бы часть этого времени); [2] то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области; например, врачеватель и флейтист совершенны, когда по виду их искусства у них нет никакого недостатка (употребляя это выражение в переносном смысле и применительно к дурному, мы говорим о законченном доносчике и законченном воре, раз мы называем их и хорошими, например: хорошим вором и хорошим доносчиком; и достоинство есть некоторого рода совершенство; в самом деле, всякая вещь и всякая сущность совершенны в том случае, если по виду их достоинства у них не отсутствует ни одна часть естественной величины); [3] законченным называется то, что достигло хорошего конца: оно закончено (teleion) потому, что у него конец (telos), так что, поскольку конец есть нечто крайнее, мы переносим «законченное» и на плохое и говорим, что нечто окончательно погибло и окончательно уничтожено, когда ничто не упущено в погибели и зле, а оно дошло до крайности; поэтому и смерть в переносном смысле называется кончиной, так как то и другое — крайнее. И конечная цель есть конец. — Вот в скольких значениях говорится о том, что называется законченным самим по себе, — одни вещи потому, что у них нет недостатка в хорошем, не могут быть превзойдены и нельзя найти что-либо вне их, [что могло бы увеличить их совершенство], а другие потому, что в своей области они вообще не могут быть превзойдены и ни одна часть их не находится вне их. А все остальное 1022a уже в соответствии с этими значениями именуется так потому, что оно или делает нечто такое, или обладает чем-то таким, или связано с чем-то таким, или так или иначе находится в отношении к чему-то такому, что называется законченным в первичном смысле.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Пределом называется [1] граница (to eschaton) каждой вещи, т. е. то первое, вне которого нельзя найти ни одной его части, и то первое, внутри кото-

рого находятся все его части; [2] всякие очертания (eidos) величины или того, что имеет величину; [3] цель каждой вещи (таково то, на что направлены движение и действие, но не то, из чего они исходят, хотя иногда это и то и другое, — то, из чего они исходят, и то, на что они направлены, а именно конечная причина); [4] сущность каждой вещи и суть ее бытия, ибо суть бытия вещи — предел познания [вещи]; а если предел познания, то и предмета. Поэтому очевидно, что о пределе говорится в стольких же значениях, в скольких и о начале, и еще больше, ибо начало есть некоторый предел, но не всякий предел есть начало.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

«То, в силу чего» или «по чему» (kath' ho) говорится в различных значениях; это [1] форма или сущность каждой вещи; например, то, в силу чего кто-то добр, — это само добро; [2] то, в чем как первом нечто возникает естественным образом, например окраска — на поверхности. Итак, «то, в силу чего» [нечто есть], в первом значении — это форма, а во втором — материя каждой вещи, т. е. (kai) первый субстрат каждой вещи. А вообще говоря, «то, в силу чего» имеет столько же значений, сколько и «причина»: говорят [3] «в силу того-то кто-то пришел» или «ради того-то он пришел» и точно так же [4] «в силу того-то сделано ошибочное или правильное заключение» или «в том-то причина правильного или ложного заключения». Далее, [5] «по чему» говорится относительно положения, например: кто-то на чем-то стоит или по чему-то идет. Все это обозначает положение и место.

А потому и о «самом по себе» необходимо говорится в различных смыслах. «Само по себе» — это [1] суть бытия каждой вещи, например: Каллий — это Каллий сам по себе и суть бытия Каллия; [2] то, что входит в суть вещи, например: Каллий сам по себе есть живое существо. Ибо «живое существо» входит в определение Каллия: ведь Каллий есть некоторое живое существо; [3] то, что принято чем-то как первое в него самого или в одну из его частей, например: кожа тела бела сама по себе, и человек живой сам по себе, ибо душа есть та часть человека, в которой как

первом заключается жизнь; [4] то, причина чего оно само; у человека, конечно, несколько причин: живое существо, двуногое, но все же человек сам по себе человек; [5] то, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Расположением называется порядок в том, что́ 1022b
имеет части, или в пространстве, или по способности[1], или по виду[2], ибо при этом должно быть некое положение, как это показывает и само слово «расположение».

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

Обладанием или свойством (hexis) называется [1] проявление некоторой деятельности того, что обладает, и того, чем оно обладает, — как бы некоторое действие или движение (ведь когда одно делает, а другое делается, делание находится посредине; и так же между тем, кто обладает одеждой, и той одеждой, которой он обладает, посредине находится обладание). Обладать таким обладанием, очевидно, невозможно (ибо пришлось бы идти в бесконечность, если бы можно было обладать обладанием того, чем обладают); [2] такое расположение, благодаря которому то, что расположено, расположено хорошо или плохо, при этом или само по себе, или по отношению к другому, например: здоровье есть некоторое свойство, ибо оно есть такого рода расположение. Кроме того, о свойстве говорится и тогда, когда лишь какая-то часть имеет такое расположение; потому и достоинство [отдельных] частей есть некоторого рода свойство.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

Преходящим свойством или состоянием (pathos) называется [1] свойство, в отношении которого возможны изменения, например: белое и черное, сладкое и горькое, тяжесть и легкость, и все другое в этом роде; [2] разного рода проявление этих свойств и изменение их; [3] в еще большей мере называются так

изменения и движения пагубные, в особенности причиняющие боль. [4] Кроме того, так называются большие несчастья и горести.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

О лишенности говорится, [1] когда вещь не имеет чего-то, что некоторым от природы свойственно иметь, хотя бы ей самой и не было от природы свойственно иметь это, как, например, говорится, что растение лишено глаз; [2] когда вещь не имеет чего-нибудь, хотя либо ей самой, либо ее роду от природы свойственно иметь это; например, не в одинаковом смысле лишены зрения слепой человек и крот: крот лишен его по роду, а человек — сам по себе; [3] когда вещь не имеет чего-то, что от природы ей свойственно иметь, и именно к такому-то времени: слепота есть некоторая лишенность, но слепым называется не тот, кто лишен зрения в любом возрасте, а тот, кто лишен его в том возрасте, когда ему от природы свойственно его иметь, а он его не имеет. Подобным же образом о лишенности говорится, когда нечто не имеет того, в чем, в силу чего, для чего и каким способом ему от природы свойственно иметь его; [4] лишением называется насильственное отнятие чего-то.

И сколько имеется значений у отрицаний, начинающихся с «без» или «не», в стольких же значениях говорится и о лишенности: так, *не*равным называется нечто потому, что в нем нет равенства, хотя оно свойственно ему от природы; *не*видимым — и потому, что у него вообще нет цвета, и потому, что оно имеет плохо видимый цвет; *без*ногим — и потому, что у него вообще нет ног, и потому, что у него ноги слабые. Далее, такие отрицания приписываются вещи потому, что она что-то имеет в незначительной мере, например плод без косточек; это значит, что он некоторым образом негоден. Далее — потому, что нечто делается не легко или плохо; например, неразрезаемым называется нечто не только потому, что оно не разрезается, но и потому, что оно разрезается не легко или не хорошо. Далее — потому, что вещь вообще не имеет чего-то: слепым называется не одноглазый, а тот, у кого оба глаза лишены зрения. Поэтому не всякий хорош или плох, справедлив или несправедлив, а есть и нечто среднее между ними.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

«Иметь» или «держать» (echein) означает разное: [1] обращаться с чем-то согласно своей природе или согласно своему влечению; поэтому говорят, что лихорадка «держит» человека, и тираны «держат» города, а те, кто одевается, имеют одежду; [2] содержать в себе как в способном к восприниманию, например, медь имеет форму изваяния, а тело — болезнь; [3] содержать так, как объемлющее содержит объемлемое им, ибо о том, в чем находится объемлемое, говорят, что оно содержит его; например, мы говорим, что сосуд содержит влагу, город — людей, а корабль — моряков, и точно так же целое — части. [4] О том, что мешает чему-то двигаться или действовать согласно своему влечению, говорят, что оно удерживает его, как, например, колонны держат лежащую на них тяжесть, и таким же образом поэты заставляют Атланта[1] держать небо, так как иначе оно обрушилось бы на землю, как говорят и некоторые из тех, кто размышляет о природе[2]. В этом же смысле и о том, что держит вместе что-нибудь, говорят, что оно удерживает то, что держит вместе, так как иначе все это распалось бы — каждое согласно своему влечению.

А «быть в чем-нибудь» означает нечто сходное и соответственное со значениями «иметь».

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

«Быть из чего-то» (ek tinos) означает: [1]-состоять из чего-то как из материи, притом двояким образом — или это относится к первому роду или к последнему виду; например так, как все плавкое состоит из воды[1], и так, как изваяние — из меди; [2] быть из чего-то как из первого вызвавшего движение начала (например, «из» чего битва? Из ссоры, потому что ссора — начало битвы); [3] принадлежать к тому, что состоит из материи и формы (morphē), например: части — «из» целого, стих — «из» «Илиады» и камни — «из» дома, ибо форма — цель, а закончено то, что достигло цели; [4] быть составленным как форма (eidos) из части, например: «человек» — из «двуногого», «слог» — из «звука речи»; а это имеет другой смысл, чем тот, в каком изваяние — из меди: ведь 1023b

составная сущность — «из» чувственно воспринимаемой материи, а форма, хотя она также «из» материи, но «из» материи, свойственной форме. Итак, в одних случаях «быть из чего-то» говорится в указанных смыслах, а в других — [5] когда одно из этих значений применимо к тому, что происходит из некоторой части другого, например: ребенок — «из» отца и матери, растения — «из» земли, так как они «из» некоторой части этих вещей. «Быть из чего-то» означает также [6] происходить после чего-то во времени, например: «из» дня — ночь, «из» затишья — буря, так как одно происходит после другого. В одних из этих случаев так говорится потому, что одно переходит в другое, как в только что приведенных примерах, в иных — лишь потому, что одно следует другому во времени, например: «из» равноденствия последовало морское путешествие, так как оно произошло после равноденствия, и «из» праздника Дионисий — праздник Таргелий, так как он бывает после Дионисий.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ

Частью называется [1] [а] то, на что можно так или иначе разделить некоторое количество (ибо то, что отнимается от количества как такового, всегда называется частью его, например: два в некотором смысле есть часть трех); [б] в другом смысле частями называются только те, что служат мерой; поэтому два в одном смысле есть часть трех, а в другом нет; [2] то, на что можно разделить вид, не принимая во внимание количество [1], также называется частями его; поэтому о видах говорят, что они части рода; [3] то, на что делится или из чего состоит целое — или форма, или то, что имеет форму; например, у медного шара или у медной игральной кости и медь (т. е. материя, которой придана форма) и угол суть части; [4] то, что входит в определение, разъясняющее каждую вещь, также есть части целого; поэтому род называется и частью вида, хотя в другом смысле вид — часть рода.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ

Целым называется [1] то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы, а также [2] то, что так объемлет

объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно; а это бывает двояко: или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из всех них образуется одно. А именно: [а] общее и тем самым то, что вообще сказывается как нечто целое, есть общее в том смысле, что оно объемлет многие вещи, поскольку оно сказывается о каждой из них, причем каждая из них в отдельности есть одно; например, человек, лошадь, бог — одно, потому что все они живые существа. А [б] непрерывное и ограниченное есть целое, когда оно нечто одно, состоящее из нескольких частей, особенно если они даны в возможности[1]; если же нет, то и в действительности. При этом из самих таких вещей природные суть в большей мере целое, нежели искусственные, как мы говорили это и в отношении единого, ибо целостность есть некоторого рода единство.

1024a Далее, [3] из относящегося к количеству, имеющего начало, середину и конец, целокупностью (to pan) называется то, положение частей чего не создает для него различия, а целым — то, у чего оно создает различие. То, что допускает и то и другое, есть и целое и целокупность; таково то, природа чего при перемене положения остается той же, а внешняя форма нет; например, воск и платье: их называют и целыми и целокупностью, потому что у них есть и то и другое[2]. Вода, всякая влага, равно как и число, называются целокупностями, а «целое число» и «целая вода» не говорится, разве только в переносном смысле. О чем как об одном говорят «всё», о том же говорят «все» применительно к его обособленным частям, например: «всё это число», «все эти единицы».

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

Нецельным (kolobon) называется не всякое количество; надо, чтобы оно само было делимо на части и составляло нечто целое. В самом деле, число «два» не будет нецельным, если отнять одну единицу (ведь недостающая часть и остаток никогда [у нецельной вещи] не равны), и вообще ни одно число не будет таковым; ведь всегда должна остаться сущность: если чаша нецельна, она все еще чаша, а число [в этом случае] уже не то же самое число. Кроме того, не все

состоящее из неоднородных частей бывает нецельным (ведь число может иметь и неодинаковые части, например двойку и тройку); и вообще ни одна вещь, положение [частей] которой не создает для нее различия (например, вода или огонь), не есть нецельная; а чтобы вещи быть нецельной, положение ее [частей] должно принадлежать к ее сущности; к тому же она должна быть непрерывной. В самом деле, гармония, например, хотя и состоит из неодинаковых частей и у нее определенное положение [частей], но нецельной она не бывает. Кроме того, и то, что составляет нечто целое, становится нецельным не через утрату всякой какой угодно части, ибо утраченные части не должны быть ни главными частями сущности, ни теми, что могут находиться в любом месте; например, чаша нецельна не тогда, когда она просверлена, а когда у нее повреждена ручка или какой-нибудь край, и человек будет увечным не тогда, когда у него вырван кусок мяса или селезенка, а когда лишится какой-то наружной части, да и то не всякой наружной части, а той, которая, если ее отнять целиком, не вырастет вновь. Поэтому плешивые — не увечные.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

О роде говорится, [1] когда рождение существ, у которых форма одна и та же, непрерывно, например: «пока существует род людской» означает «пока рождение людей непрерывно». [2] Родом называется то, от чего как первого двигавшего получают бытие; так, одни называются эллинами по роду, другие — ионийцами, потому что одни имеют прародителем Эллина, другие — Иона. Людей обозначают как род больше потому, что происходят от родителя, нежели потому, что происходят от материи (хотя обозначают род и по женской линии, как, например, говорят о потомках Пирры[1]). [3] О роде говорят в том смысле, в каком плоскость есть род для плоских фигур и тело — для телесных. Ибо каждая фигура есть или такая-то плоскость, или такое-то тело, а плоскость и тело суть основа (hypokeimenon) для видовых отличий. [4] Основная часть определений при обозначении сути вещи — это род, видовые отличия которого обозначают свойства.

Итак, в стольких значениях говорится о роде: касательно непрерывного рождения [существ] одного и того же вида; касательно первого двигавшего того же вида, что и порожденное им; далее, в смысле материи, ибо то, к чему относится видовое отличие и свойство, — это субстрат (hypokeimenon), который мы называем материей. А различными по роду называются те вещи, у которых первый субстрат различный и которые не сводимы ни друг к другу, ни к чему-то третьему. Так, например, форма и материя различаются по роду, и точно так же все то, о чем говорится в разных видах категорий сущего, ибо из того, что есть, одно означает суть [вещи], другое — качество, и так далее — согласно сделанному ранее различению: они также не сводимы ни друг к другу, ни к чему-то третьему.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

«Ложное» означает то, что [1] ложен предмет, и это потому, что разное на деле не связано между собой или не может быть объединено (например, когда говорят, что диагональ соизмерима или что ты сидишь: первое из них ложно всегда, второе — иногда, ибо они не-сущее в таком [различном] смысле); ложно также то, что хотя и существует, однако по природе таково, что кажется или не таким, каково оно есть, или тем, что оно не есть; например, теневой рисунок и сновидения: ведь они что-то есть, но не то, представление о чем они вызывают. Итак, вещи называются ложными в этом значении или потому, что они не существуют, или потому, что вызываемое ими представление есть представление о несуществующем.

[2] Ложная же речь, поскольку она ложна, относится к несуществующему; поэтому всякая ложная речь относится к чему-то отличному от того, о чем она истинна (например, речь о круге ложна в отношении треугольника). О чем бы то ни было имеется в одном смысле лишь одна речь, а именно речь о сути бытия вещи, а в другом смысле — высказываний много, ибо сам предмет и он же вместе со своими свойствами — это некоторым образом одно и то же, например Сократ и образованный Сократ (ложная же речь — это, вообще говоря, речь ни о чем). Поэтому Антисфен [1] был

чрезмерно простодушен, когда полагал, что об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (logos), откуда следовало, что не может быть никакого противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду — тоже. Между тем всякую вещь можно обозначить не только ее собственным определением, но и определением чего-то иного, притом ложно — безусловно, но некоторым образом и правильно, как, например, восемь можно обозначить как двойное, используя определение двойки.

Итак, в приведенных здесь случаях о ложном говорится в этом смысле, а [3] лживым называется тот, кто склонен к подобным речам и предпочитает их не из-за чего-то другого, а ради них самих и кто старается другим внушить [веру в] такие речи, так же как мы называем ложными те предметы, которые вызывают ложное представление. Поэтому вводит в заблуждение и рассуждение в «Гиппии»[2] относительно того, что один и тот же человек лжив и правдив. Оно считает лживым того, кто может лгать (а таков человек знающий и рассудительный); кроме того, оно отдает предпочтение тому, кто порочен по собственной воле. Это положение получается ложно через наведение, а именно: хромающий по собственной воле лучше, мол, того, кто хромает против своей воли, а хромать означает здесь притворяться хромым; все же, если бы действительно кто был хромым по доброй воле, он был бы, пожалуй, хуже, так же как это бывает в области нравов.

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ

Привходящим, или случайным, называется [1] то, что́ чему-то присуще и о чем может быть правильно сказано, но присуще не по необходимости и не большей частью, как, например, если кто, копая яму для растения, нашел клад. Это нахождение клада, конечно, случайно для того, кто копал яму: ведь не с необходимостью следует одно из другого или после другого и не в большинстве случаев находят клад, сажая растения. И точно так же может какой-нибудь образованный человек быть бледным; но так как это бывает не по необходимости и не в большинстве случаев, то мы называем

это привходящим. Так как, стало быть, то, что присуще, есть что-то и принадлежит чему-то, а что-то из присущего присуще лишь где-то и когда-то, то привходящим будет то, что, правда, какой-то вещи присуще, но присуще не потому, что это была именно вот эта вещь, или именно вот в это время, или именно вот в этом месте. Итак, для случайного нет никакой определенной причины, а есть какая попадется, т. е. неопределенная. Например, кому-нибудь случилось прибыть на Эгину, если он прибыл туда не потому, что хотел попасть туда, а потому, что его занесла буря или похитили морские разбойники. Таким образом, случайное произошло или есть, но не поскольку оно само есть, а поскольку есть другое, ибо буря была причиной того, что человек попал не туда, куда плыл, а это оказалась Эгина.

[2] О привходящем говорится и в другом смысле, а именно относительно того, что́ присуще каждой вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности, например: треугольнику свойственно иметь [в совокупности] два прямых угла. И такого рода привходящее может быть вечным, а из указанных выше — никакое. Основание этого приводится в другом месте [1].

КНИГА ШЕСТАЯ (E)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

1025b То, что мы ищем,— это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее. А именно: имеется некоторая причина здоровья и хорошего самочувствия, а также начала, элементы и причины математических предметов, и вообще всякое знание, основанное на рассуждениях или каким-то образом причастное рассуждению[1], имеет своим предметом более или менее точно определенные причины и начала. Но всякое такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом — принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, чтó само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело. А потому ясно, что на основе такого рода наведения[2] получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, чтó есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве[3] (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — это одно и то же); поэтому

если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении (kata ton logon) сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них — это все равно что не делать ничего. Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с «курносым», другие — с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» — это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, 1026a кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю), то ясно, как нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку душа не существует без материи.

Что учение о природе, таким образом, есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика — умозрительная наука. А есть ли она наука о неподвижном и существующем отдельно, это сейчас не ясно, однако ясно, что некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно[4]. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая первее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же

эти[5], ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются[6].

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (physis): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (physis), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (oysia), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое[7]. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что́ оно такое и каково все присущее ему как сущему.

ГЛАВА ВТОРАЯ

А так как о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно, как было сказано[1],— это сущее в смысле привходящего, другое — сущее в смысле истины (и не-сущее в смысле ложного), а кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда» и еще что-
1026b нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, сущее в возможности и сущее в действительности, — то прежде всего следует сказать о сущем в смысле привходящего, что о нем нет никакого учения. Доказательство тому — то, что никакому учению нет дела до него: ни учению о деятельности, ни учению о творчестве, ни учению об умозрительном. В самом деле, и тот, кто строит дом, не строит того, что привходящим образом получается вместе с возникновением дома (ведь такого — бесчисленное множество: ничто не мешает, чтобы построенный

дом для одних был приятен, для других — вреден, для третьих — полезен и чтобы он был отличен от всех, можно сказать, существующих вещей; ни с чем из всего этого домостроительное искусство не имеет дела); равным образом геометр не рассматривает такого привходящего у фигур и не спрашивает, отличаются ли между собой «треугольник» и «треугольник, углы которого [в совокупности] равны двум прямым»[2]. И это имеет разумное основание: ведь привходящее есть как бы одно лишь наименование. Поэтому Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее — это область софистики[3]. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело с привходящим, например: рассуждение о том, разное ли или одно и то же образованность в искусстве и знание языка, точно так же, разное ли или одно и то же образованный Кориск и Кориск[4] и можно ли обо всем, что существует, но существует не всегда, сказать, что оно стало, так что если человек, будучи образованным в искусстве, стал сведущим в языке, то значит, он, будучи сведущим в языке, стал образованным в искусстве, и другие тому подобные рассуждения. А ведь очевидно, что привходящее есть нечто близкое к не-сущему. И это[5] ясно и из таких рассуждений: у того, что существует иным образом, имеет место и возникновение и уничтожение, а у того, что есть привходящим образом, того и другого нет. Но все же необходимо еще сказать о привходящем, насколько это возможно, какова его природа и по какой причине оно есть, так как вместе с этим станет, может быть, ясно и то, почему нет науки о нем.

И вот, так как с одним из существующего дело обстоит одинаково всегда и по необходимости (это необходимость не в смысле насилия, а в смысле того, что иначе быть не может), с другим же не по необходимости и не всегда, а большей частью,— то это начало и это причина того, что существует привходящее, ибо то, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим. Так, если в летнее время наступит ненастье и холод, мы скажем, что это произошло случайно, а не тогда, когда наступает зной и жара, потому что последнее бывает [летом] всегда или в большинстве случаев, а первое нет. И что человек бледен — это нечто привходящее (ведь этого

не бывает ни всегда, ни в большинстве случаев), живое же существо человек есть не привходящим образом. 1027a И то, что строитель лечит, это нечто привходящее, потому что это естественно делать не строителю, а врачевателю, строитель же случайно оказался врачевателем. И искусный повар, стремясь к тому, чтобы доставить удовольствие, может приготовить нечто полезное для здоровья, но не через поваренное искусство; поэтому мы говорим, что это получилось привходящим образом, и в каком-то смысле он это делает, но не прямо. В самом деле, для других вещей имеются причины и способности, которые их создают, а для привходящего никакого определенного искусства и способности нет, ибо причина существующего или становящегося привходящим образом также есть нечто привходящее. Стало быть, так как не все существует или становится необходимым образом и всегда, а большинство — большей частью, то необходимо должно быть нечто привходящим образом сущее; так, например, бледный не всегда и не в большинстве случаев образован; и если он в том или другом случае становится таковым, то это будет привходящим образом (иначе же все было бы по необходимости); так что причиной привходящего будет материя, могущая быть иначе, чем она бывает большей частью. Прежде всего надо выяснить, действительно ли нет ничего, что не существует ни всегда, ни большей частью, или же это невозможно. В самом же деле помимо этого есть нечто, что может быть и так и иначе, т. е. привходящее. А имеется ли [лишь] то, что бывает в большинстве случаев, и ничто не существует всегда, или же есть нечто вечное — это должно быть рассмотрено позже[6], а что нет науки о привходящем — это очевидно, ибо всякая наука — о том, что есть всегда, или о том, что бывает большей частью. В самом деле, как же иначе человек будет чему-то учиться или учить другого? Ведь оно должно быть определено как бывающее всегда или большей частью, например, что медовая смесь полезна больному лихорадкой в большинстве случаев. А что касается того, что идет вразрез с этим, то нельзя будет указать, когда же от медовой смеси пользы не будет, например в новолуние, но тогда и «в новолуние» означает нечто бывающее всегда или большей частью[7]; между тем привходящее идет враз-

рез с этим. Таким образом, сказано, что́ такое привходящее и по какой причине оно бывает, а также что науки о нем нет.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Что имеются начала и причины, возникающие и уничтожающиеся без [необходимого] возникновения и уничтожения,— это очевидно. Ведь иначе все существовало бы по необходимости, раз у того, что возникает и уничтожается, необходимо должна быть какая-нибудь непривходящая причина. В самом деле, будет ли вот это или нет? Будет, если только произойдет вот это другое; если же не произойдет, то нет. А это другое произойдет, если произойдет третье. И таким образом ясно, что, постоянно отнимая у ограниченного проме- 1027b
жутка времени все новые части времени, мы дойдем до настоящего времени. Так что такой-то человек умрет — от болезни или же насильственной смертью, если выйдет из дому; а выйдет он, если будет томиться жаждой; а это будет, если будет другое; и таким образом дойдут до того, что происходит теперь, или до чего-то уже происшедшего. Например, это произойдет, если он будет томиться жаждой; а это будет, если он ест нечто острое; а это или происходит, или нет; так что он необходимым образом умрет или не умрет. Точно так же обстоит дело, если перейти к прошлым событиям. Ведь это — я имею в виду происшедшее — уже в чем-то наличествует. Следовательно, все, что произойдет, произойдет необходимым образом, например смерть живущего, ибо что-то [для этого] уже возникло, например наличествуют противоположности в том же теле. Но умрет ли он от болезни или насильственной смертью — это еще неизвестно; это зависит от того, произойдет ли «вот это». Ясно, таким образом, что доходят до какого-то начала, а оно до чего-то другого уже нет. Поэтому оно будет началом того, что могло быть и так и иначе, и для его возникновения нет никакой другой причины. Но к какого рода началу и к какого рода причине восходит здесь [привходящее] — к материи ли, целевой причине, или движущей причине, — это надо рассмотреть особенно.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Оставим теперь вопрос о том, что́ существует как привходящее, ибо оно определено в достаточной мере.

Что же касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе — от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению; как оказывается возможным «мыслить вместе» или «мыслить отдельно» [1] — это другой вопрос, а под «вместе» и «отдельно» я разумею не то, что возникает последовательность, а то, что возникает некоторое единство. Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в [рассуждающей] мысли, в отношении же простого и его сути — даже и не в мысли. Так вот, чтó дóлжно исследовать относительно сущего и не-сущего в этом смысле,— это надо разобрать в дальнейшем [2]. А так как связывание и разъединение находится в мысли, но не в вещах, а сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле [3] (ведь мысль связывает или отделяет либо суть вещи, либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное), то сущее в смысле привходящего и в смысле истинного надо теперь оставить, ибо причина первого неопределенна, а причина второго — некоторое состояние мысли [4], и как то, так и другое касаются остающегося рода сущего [5] и не выражают ничего такого, чего уже не было бы в природе сущего. Поэтому мы их и оставим, рассмотреть же следует причины и начала самогó сущего как такового, ⟨а из того, что было установлено нами относительно многозначности каждого [выражения], ясно, что о сущем говорится в различных смыслах⟩.

КНИГА СЕДЬМАЯ (Z)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О сущем говорится в различных смыслах, как мы это установили раньше в разделе о многозначности [каждого выражения]: оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого. Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность (когда мы хотим сказать, какова эта вещь, мы говорим, что она хороша или плоха, но не что она величиною в три локтя или что она человек; когда же мы хотим сказать, что́ она есть, мы не говорим, что она белая или теплая или величиною в три локтя, а что она человек или бог), а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное. Поэтому можно бы поставить и вопрос: «ходить», «быть здоровым», «сидеть» и тому подобное — есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться от предмета (oysia); а если что-то здесь есть, то скорее то, что́ ходит, то, что́ сидит, и то, что́ здорово. А они, видимо, есть сущее в большей мере, потому что субстрат у них есть нечто определенное, а именно сущность или единичный предмет, который и представлен в таком виде высказываний, ибо о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата. Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее.

О первом же говорят, правда, в различных смыслах, но сущность есть первое во всех смыслах: и по

определению, и по познанию, и по времени. В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может. И по определению она первое, ибо в определении чего бы то ни было должно содержаться определение сущности. Точно так же мы полагаем, что мы знаем что бы то ни было больше всего тогда, когда знаем, что́ оно есть, [например], что такое человек или огонь, в большей мере, чем если знаем его качество или количество или
1028b положение в пространстве, ибо и из них самих мы каждое знаем тогда, когда знаем, что такое качество или количество.

И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения,— вопрос о том, что такое сущее,— это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна [1], другие — что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству [2], другие — безгранична по количеству [3]. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Очевиднее всего, как полагают, сущность присуща телам; поэтому мы называем сущностями животных, растения и их части, а также природные тела, такие, как огонь, вода и земля, и каждое тело этого рода [1], а также все то, что есть часть их или состоит из них — либо из их частей, либо из всей совокупности их,— например: небо и его части, звезды, Луна и Солнце. А только ли они есть сущности или есть и другие, или же некоторые из этих и [вместе с ними] другие, или ни одна из них, а какие-то другие — это следует рассмотреть. Некоторые [2] же полагают, что сущности — это пределы тела, такие, как плоскость, линия, точка и единица, и в большей мере они, нежели тело, т. е. имеющее объем.

Далее, по мнению одних [3], помимо чувственно воспринимаемых вещей нет такого рода сущностей; по мнению же других [4], имеются вечные сущности, более многочисленные [по виду], и они сущее в большей мере; так, Платон считает эйдосы и математические пред-

мсты двумя родами сущности, третьим же — сущность чувственно воспринимаемых тел. А Спевсипп, исходя из единого, признает еще больше сущностей и разные начала для каждой сущности: одно — для чисел, другое — для величин, третье — для души; и таким образом он увеличивает число видов сущности. Некоторые [5] же утверждают, что природа эйдосов и чисел одна и та же, и из них следует остальное — линии и плоскости, вплоть до сущности неба и чувственно воспринимаемых вещей.

Так вот, что́ по этому поводу говорится правильно и что́ не правильно и какие есть сущности, имеются ли какие-нибудь сущности помимо чувственно воспринимаемых или нет и как они существуют [6], а также есть ли помимо чувственно воспринимаемых какая-нибудь отдельно существующая сущность и если есть, то почему и как, или же никакой такой сущности нет,— все это надо рассмотреть, определив сначала в общих чертах, что такое сущность.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма (morphē) и в третьем — то, что́ из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой — очертание-образ (schēma tēs ideas); под тем, что́ состоит из обоих,— изваяние как целое. Так что если форма (eidos) первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что́ состоит из того и другого.

Таким образом, мы сказали в общих чертах, что же такое сущность, а именно: она то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Нельзя, однако, ограничиться только этим утверждением, ибо этого недостаточно: само это утверждение

неясно, и к тому же сущностью оказывается материя. А именно: если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается; а остальное — это состояния тел, произведенное ими и их способности; длина же, ширина и глубина — это некоторые количества, а не сущности (ведь количество не сущность), и сущность есть скорее то, чему как первому все это принадлежит. С другой стороны, когда мы отнимаем длину, ширину и глубину, мы видим, что ничего не остается, разве только то, что́ ограничено ими, если оно что-то есть; так что при таком взгляде материя должна казаться единственной сущностью. А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи (ti), ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность — о материи); поэтому последний [субстрат] сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания присущи ему [лишь] как привходящее.

Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого [1], скорее можно бы было считать сущностью, нежели материю. Однако сущность, состоящую из того и другого, т. е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя; третий же вид сущности следует рассмотреть, ибо она больше всего доставляет затруднения.

Некоторые чувственно воспринимаемые сущности все признают сущностями, а потому исследовать над-
1029b лежит прежде всего их. Дело в том, что полезно перейти к тому, что более понятно. Ведь все люди изучают так: через то, что по природе менее понятно, переходят к более понятному. И подобно тому как в своих поступках необходимо исходя из того, что хорошо для каждого,

сделать так, чтобы то, что хорошо вообще, было хорошо для каждого, точно так же при изучении надлежит исходя из более понятного для отдельного человека сделать понятное по природе понятным для отдельного человека. Часто же понятное и первое для отдельных людей [само по себе] мало понятно и заключает в себе мало или ничего сущего; но все же следует попытаться, начиная с того, что [само по себе] мало понятно, но понятно для отдельного человека, познать то, что понятно вообще, переходя, как было сказано, через менее понятное по природе к более понятному.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Так как вначале мы разобрали, сколько значений сущности определено нами, а одним из таких значений признавалась суть бытия вещи, то надо исследовать ее. И прежде всего скажем о ней кое-что, исходя из ее определения (logikōs),— что суть бытия каждой вещи означает то, чтó эта вещь есть сама по себе. Быть человеком — это не то, что быть образованным, ведь ты образован не в силу того, что ты — ты. Значит, то, чтó ты сам по себе, есть суть твоего бытия. Однако не все, что само по себе, есть суть бытия вещи: ведь не суть бытия вещи то, чтó она есть сама по себе таким же образом, как поверхность бела, так как быть поверхностью не то же, что быть белым. Но и сочетание того и другого — быть белой поверхностью — не есть суть бытия поверхности. Почему? Потому, что присоединена сама вещь [1]. Следовательно, только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия, так что если быть белой поверхностью означало бы быть гладкой поверхностью, то быть белым и быть гладким означало бы одно и то же [2].

Но так как имеются сочетания и у других родов сущего (ведь какой-то субстрат имеется для каждого из них, например: для качества, для количества, для «когда» и «где» и для движения) [3], то нужно рассмотреть, имеется ли обозначение сути бытия для каждого из таких сочетаний и есть ли у них суть бытия, например у «бледного человека» ⟨суть бытия «бледного человека»⟩. Обозначим это сочетание словом «платье». Что

такое [в этом случае] быть платьем? Но это, [скажут], не принадлежит к тому, что обозначается как сущее само по себе. Однако под тем, что не есть само по себе, разумеют двоякое: то, что таково в силу присоединения его к другому, и то, что таково не в силу этого[4]. А именно: в первом случае нечто обозначается как то, что не есть само по себе, потому, что при его определении присоединяют его к другому, как, например, если кто, определяя, что такое быть бледным, приводил бы определение бледного человека, а во втором случае нечто обозначается так потому, что другое определяемое присоединяется к нему[5], например: если «платье» означало бы «бледного человека», а «платье» определяли бы как «бледное»; конечно, бледный человек есть
1030a нечто бледное, но суть его бытия вовсе не в том, чтобы быть бледным.

Однако бытие платьем — есть ли это вообще некоторая суть бытия? Или же нет? Ведь суть бытия (to ti ēn einai) вещи есть именно суть (ti ēn einai) ее; а когда одно сказывается о другом [привходящим образом], то [сочетание их] не есть по существу своему определенное нечто, например: бледный человек не есть по существу своему определенное нечто[6], раз быть определенным нечто свойственно лишь сущностям. Таким образом, суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение. А определение имеется не там, где имя выражает то же, что и обозначение (иначе все обозначения были бы определениями: ведь тогда имя будет равнозначно любому обозначению, так что и «Илиада» будет определением), а там, где оно есть обозначение чего-то первичного; а таково то, о чем говорят не так, как в тех случаях, когда одно сказывается о другом [привходящим образом]. Поэтому сути бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов[7]: ведь виды, надо полагать, обозначаются не как сущие по причастности [другому][8], не как состояние [другого] и не как привходящее. Правда, и для всего остального, если оно имеет имя, будет обозначение, указывающее, что то-то присуще тому-то, или вместо простого обозначения будет даваться более точное; но это не определение и не суть бытия вещи.

А может быть, и об определении говорится по-разному, так же как о сути вещи? Ведь суть вещи в одном

смысле означает сущность и определенное нечто, в другом — каждый из остальных родов сущего: количество, качество и тому подобное. В самом деле, так же как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении: ведь и о качестве мы можем спросить, «что оно такое?», так что и качество есть некоторого рода суть, только не в прямом смысле; а так же, как о не-сущем некоторые только нарицательно (logikōs) говорят, что оно есть — не в прямом смысле, а в том смысле, что оно *есть* не-сущее, точно так же обстоит дело и с качеством.

Следует, конечно, обращать внимание и на то, как надо выражать свою мысль о каждом предмете, однако во всяком случае не больше, чем на то, как в действительности обстоит с ним дело. Поэтому и теперь, раз способ выражения ясен, скажем, что и суть бытия, так же как суть, присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества. Ибо последнее дóлжно обозначать как сущее или по одной только общности имени, или через прибавление или отнятие [9] (в том же смысле, в каком мы и о неизвестном (to me episteton) говорим как об известном [10]); впрочем, правильно было бы обозначать это не по общности имени и не в одном и том же смысле, а так, как «врачебное» употребляется в разных случаях, потому что имеет отношение к одному и тому же, не имея при этом один и тот же смысл, но и не 1030b в силу общности имени: ведь и о врачуемом теле, о врачебной деятельности и врачебном приборе говорится не по общности имени и не в одном значении, а потому, что имеет отношение к одному и тому же. Впрочем, безразлично, каким из этих двух способов хотят выразить свою мысль, однако очевидно, что определение и суть бытия вещи в первичном и прямом смысле относятся к сущностям. Правда, они сходным образом относятся и к остальному, однако не в первичном смысле. В самом деле, если мы это принимаем, то необходимо, чтобы определение сути бытия содержало не то же, что дано в любом обозначении, а лишь то же, что дано в определенном обозначении; а так будет, если это есть обозначение чего-то единого — единого не в силу

непрерывности, как «Илиада», или связности, а в любом из [основных] значений единого; а единое имеет столько же значений, сколько и сущее; сущее же означает то определенное нечто, то некое количество, то некое качество. Поэтому и для «бледного человека» будет обозначение и определение, но не в том смысле, как для бледного и для сущности.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Если не считать определением обозначение, даваемое через присоединение, то возникает затруднение, для какого из свойств не простых, а попарно связанных [1] возможно будет определение. Ибо такие свойства приходится разъяснять через присоединение. Я имею в виду, например, что имеется нос и вогнутость и имеется курносость, как называется сочетание того и другого потому, что одно находится в другом, причем и вогнутость и курносость поистине суть свойство носа не как нечто привходящее, а сами по себе; и не так, как «бледное» приписывается Каллию или человеку (потому что для Каллия как *бледного* бытие человеком привходяще), а так, как «мужское» присуще живому существу, «равное» — количеству, и как все, о чем говорят, что оно присуще другому само по себе. А таково то, что [неотделимо] связано или с обозначением, или с именем вещи, свойство которой оно есть, и что нельзя объяснить обособленно от этой вещи, как, например, «бледное» без человека можно, но «женское» без живого существа объяснить нельзя; поэтому для таких свойств нет ни сути бытия, ни определения или если они имеют их, то, как было сказано [2], в ином смысле.

Относительно них имеется, однако, и другое затруднение. А именно: если курносый нос и вогнутый нос — одно и то же, то одним и тем же будет курносое и вогнутое; а если нет, то, так как невозможно обозначать курносое, не указывая того, свойство чего оно есть само по себе (ведь курносое — это вогнутость носа), нельзя сказать «курносый нос» или будет сказано два раза одно и то же — «нос нос вогнутый» (ибо «нос курносый» — это будет «нос нос вогнутый»). А потому нелепо, чтобы у такого рода свойств имелась суть бытия; иначе приходилось бы идти в бесконечность: ведь «курносому носу носу» приписывался бы другой еще «нос» [3].

Стало быть, ясно, что определение бывает только у сущности: если оно имеется и для других родов сущего, то его необходимо давать через присоединение, как, например, для того или другого качества и для нечетного; ведь нечетного нет без числа, как и нет «женского» без живого существа (говоря «через присоединение», я разумею те случаи, где приходится два раза повторять одно и то же, как в приведенных примерах). А если это верно, то определения не будет и для связанного попарно, например для «нечетного числа»; но остается незамеченным, что обозначения даются неточно. Если же определения возможны и в этих случаях, то или они образуются иным способом, или же, как было сказано, следует считать, что определение и суть бытия имеют разные значения, так что в одном значении, кроме сущностей, ни для чего не будет определения и суть бытия ничему не будет присуща, кроме сущностей, а в другом значении они будут иметь место [и для другого]. 1031a

Итак, совершенно очевидно, что определение есть обозначение сути бытия вещи и что суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них, первично и прямо.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

А одно ли и то же отдельная вещь и суть ее бытия или они разное — это надлежит рассмотреть, ибо это в некотором отношении полезно для исследования сущности: ведь и отдельная вещь не представляется чем-то отличным от своей сущности, и сутью бытия называется сущность отдельной вещи.

В тех случаях, когда нечто обозначается как привходящее, можно было бы подумать, что отдельная вещь и суть ее бытия — это разное; например, что «бледный человек» и «бытие бледным человеком» — это разное (ведь если это одно и то же, то и бытие человеком, и бытие бледным человеком одно и то же, ибо, как утверждают, одно и то же — человек и бледный человек, а значит, и бытие бледным человеком, и бытие человеком. Или же, впрочем, нет нужды [делать умозаключение], что суть бытия вещи, взятой вместе с ее привходящими свойствами, тождественна [вещи, взятой самой по себе], ибо в этом случае крайние термины

оказываются теми же не в одном и том же смысле; впрочем, пожалуй, можно было бы подумать, что крайние термины — привходящие свойства — окажутся тождественными, например бытие бледным и бытие образованным; однако так никто не считает).

Когда же говорится о самом по себе сущем, необходимо ли, чтобы суть его бытия и само оно были тождественны? Например, если имеются какие-то сущности, которые первее, нежели другие сущности и другие самобытности (physeis) (такие сущности, по утверждению некоторых, суть идеи). Если были бы разными само-по-себе-благо и бытие благом, само-по-себе-живое существо и бытие живым существом, бытие сущим и
1031b само-по-себе-сущее, то имелись бы другие сущности, самобытности и идеи помимо названных и они были бы первее тех, если суть бытия есть сущность. Если при этом те и другие обособлены друг от друга, то о первых не будет знания, а вторые не будут сущими (под обособленностью я разумею здесь, что самому-по-себе-благу не присуще бытие благом, а этому последнему — бытие благим). Ведь знание об отдельной вещи мы имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия, и одинаково дело обстоит как в отношении блага, так и в отношении всего остального, так что если бытие благом не есть благо, то и бытие сущим не есть сущее, и бытие единым не есть единое. И точно так же существует всякая суть бытия либо ни одна не существует; а потому если и бытие сущим не есть сущее, то таковым не будет и никакая другая суть бытия. Далее, то, чему не присуще бытие благом, не есть благо. Поэтому необходимо, чтобы были тождественны благо и бытие благом, прекрасное и бытие прекрасным, а равно все то, что обозначается не через другое, а как существующее само по себе и первично. Ибо достаточно, если дано такое бытие [1], хотя бы эйдосов и не было, а скорее, пожалуй, в том случае, если эйдосы существуют (в то же время ясно также, что если идеи таковы, как о них говорят некоторые, то субстрат не будет сущностью: ведь идеи должны быть сущностями, но не сказываться о субстрате, иначе они существовали бы только через причастность [им субстрата]).

Из этих вот рассуждений [2] ясно, что сама отдельная вещь [3] и суть ее бытия есть одно и то же не привходящим образом, и это ясно еще потому, что знать отдель-

ную вещь — значит знать суть ее бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев следует с необходимостью, что обе они нечто одно.

(Что же касается того, что́ обозначается как привходящее, например образованное или бледное, то, поскольку оно имеет двоякий смысл, о нем неправильно сказать, что суть его бытия и само оно одно и то же: ведь бледно и то, чему случается быть бледным, и само привходящее свойство, так что в одном смысле [4] суть его бытия и само оно — одно и то же, а в другом [5] — не одно и то же, ибо у «человека» и «бледного человека» это не одно и то же, а у этого свойства — одно и то же.)

Очевидно, было бы также нелепо давать особое имя для каждой сути бытия; тогда помимо этой [обозначенной особым именем] сути бытия была бы еще и другая, например для сути бытия лошади еще и иная суть бытия. Между тем, что мешает тому, чтобы некоторые вещи сразу же были тождественны сути своего бытия, раз суть бытия вещи есть сущность? Но не только вещь и суть ее бытия одно, но и обозначение их одно и то же, как это ясно и из сказанного, ибо не привходящим образом одно — бытие единым и единое. Кроме того, если бы они были не одно, приходилось бы идти в бесконечность: тогда были бы, с одной стороны, суть бытия единого, а с другой — единое, так что и к ним применим тот же довод [6].

Таким образом, ясно, что бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно. А софистические опровержения этого положения, очевидно, снимаются тем же решением, что и вопрос, одно ли и то же Сократ и бытие Сократом [7], ибо безразлично, на какой основе [8] можно бы поставить вопрос или на какой удалось бы найти решение. В каком смысле, следовательно, суть бытия отдельной вещи тождественна и в каком не тождественна этой вещи, об этом теперь сказано.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Из того, что́ возникает, одно возникает естественным путем, другое — через искусство, третье — самопроизвольно. И все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего-то [1] и становится чем-то (говоря

«чем-то», я имею в виду каждый род сущего: что-то становится или определенным нечто, или такой-то величины, или таким-то, или где-то).

Естественно возникновение того, что возникает от природы; то, из чего нечто возникает,— это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает,— это нечто сущее от природы, а чем оно становится — это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А все, что возникает — естественным ли путем или через искусство,— имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя. Вообще же природа — это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем оно возникает [2] (ибо все возникающее, например растение или животное, имеет ту или иную природу), и то, вследствие чего нечто возникает,— так называемое дающее форму (kata to eidos) естество, по виду тождественное возникающему, хотя оно в другом: ведь человек рожден человеком.

Так, стало быть, возникает то, что возникает благодаря природе, а остальные виды возникновения именуются созданиями. Все такие создания исходят либо от искусства, либо от способности, либо от размышления. А некоторые из них происходят также самопроизвольно и в силу стечения обстоятельств [3], примерно так же, как это бывает и среди того, что возникает благодаря природе: ведь и там иногда одно и то же возникает и из семени, и без семени [4]. Эти случаи надо рассмотреть в дальнейшем. А через искусство возникает
1032b то, форма чего находится в душе (формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность); ведь и противоположности имеют в некотором смысле одну и ту же форму, ибо сущность для лишенности — это противолежащая ей сущность, например: здоровье — сущность для болезни, ибо болезнь обнаруживается через отсутствие здоровья, а здоровье — это уразумение (logos) и познание в душе [врачевателя]. Здоровое состояние получается следующим ходом мысли [врачевателя]: так как здоровье есть то-то и то-то, то надо, если кто-то должен быть здоровым, чтобы в нем наличествовало то-то и то-то, например равномерность [5], а если это, то и теплота; и так [врачеватель] размышляет все дальше, пока наконец не придет к тому, что он сам

в состоянии сделать. Начинающееся с этого времени движение, направленное на то, чтобы [телу] быть здоровым, называется затем созданием. И таким образом оказывается, что в некотором смысле здоровье возникает из здоровья и дом — из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное — форма дома; а под сущностью без материи я разумею суть бытия вещи.

Одни виды возникновения и движения называются мышлением, другие — созданием: исходящее из начала и формы — это мышление, а исходящее из того, что для мышления последнее,— это создание. И точно так же[6] возникает и каждое из остальных — из промежуточных — [звеньев]. Я имею в виду, например, следующее: чтобы человек выздоровел, он должен добиться равномерности. А что значит добиться равномерности? Вот это. А это будет, если он согреется. А что это значит? Вот это. А это имеется в возможности, и оно уже во власти врачевателя.

Таким образом, действующая причина и то, с чего начинается движение к выздоровлению,— это при возникновении через искусство форма в душе; при самопроизвольном возникновении исходное — то, что составляет начало для действующего через искусство, как и при лечении, например, начинают, может быть, с согревания (а оно получается от растирания): ведь теплота в теле — это или часть здоровья, или за ней (непосредственно либо через несколько [звеньев]) следует что-то такое, что составляет часть здоровья; и это есть крайнее — то, что создает часть здоровья и само есть некоторым образом часть здоровья, и точно так же у дома, например, камни, и таким же образом у всего другого; так что, как утверждают, не может что-то возникнуть, если ничего не предшествует.

Итак, совершенно очевидно, что какая-нибудь часть необходимо должна уже быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится [чем-то определенным]. Но есть ли она и со- 1033a
ставная часть определения? Ведь о том, что такое медные круги, мы говорим двояко: о материи — говоря, что это медь, и о форме — говоря, что это такая-то фигура (а фигура есть первый род, к которому принадлежит

круг). Значит, медный круг имеет [и] материю в своем определении.

А то, из чего как из своей материи нечто возникает, обозначают, когда оно возникло, не ее именем, а именем, производным от нее; например, изваяние называют не камнем, а каменным; человека же, который становится здоровым, не называют по тому состоянию, из которого он становится здоровым; причина здесь та, что хотя он становится здоровым из состояния лишенности и из субстрата, который мы называем материей (так, например, здоровым становится и человек и больной), однако больше говорят о возникновении из состояния лишенности; например, здоровым становишься из больного, а не из человека, поэтому здоровый называется не больным, а человеком, именно здоровым человеком; в тех же случаях, где лишенность не очевидна и не имеет особого имени, как, например, у меди отсутствие какой бы то ни было фигуры или у кирпичей и бревен отсутствие [формы] дома, считается, что вещь возникает из них, как там [здоровый возникал] из больного. А потому, так же как там возникающую вещь не называют именем того, из чего она возникает, так и здесь изваяние называется не деревом, а производным словом — деревянным и медным, а не медью, каменным, а не камнем, и точно так же дом — кирпичным, а не кирпичами, ибо если внимательно посмотреть, то нельзя даже без оговорок сказать, что изваяние возникает *из* дерева или дом — *из* кирпичей, так как то, из чего вещь возникает, должно при ее возникновении изменяться, а не оставаться тем же. Вот по этой причине так и говорится.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Так как то, что возникает, возникает вследствие чего-нибудь (так я называю то, откуда возникновение берет свое начало) и из чего-то (это пусть будет не лишенность, а материя: мы уже установили, что́ мы под этим разумеем [1]) и становится чем-то (это — шар, круг или какая угодно другая вещь), то подобно тому как не создается субстрат (медь), так не создается и шар [как таковой], разве только привходящим образом, потому что *медный* шар есть шар, а создается *этот* медный шар. Действительно, делать определенное нечто —

значит делать определенное нечто из субстрата как такового (holōs) [2]. Я хочу сказать, что делать медь круглой не значит делать круглое, или шар [как таковой], а значит делать нечто иное, именно осуществлять эту форму в чем-то другом, ибо если бы делали эту форму, ее надо было бы делать из чего-то другого — это ведь было [у нас] принято (например, делают медный шар, 1033b
и делают это таким образом, что из этого вот, а именно из меди, делают вот это, а именно шар); если же делали бы и самый шар, то ясно, что его делали бы таким же образом, и одно возникновение шло бы за другим до бесконечности. Очевидно, таким образом, что форма (или как бы ни называли образ в чувственно воспринимаемой вещи) так же не становится и не возникает [3], равно как не возникает суть бытия вещи (ибо форма есть то, что возникает *в* другом либо через искусство, либо от природы, либо той или иной способностью [4]). А то, что делает человек,— это медный шар, ибо он делает его из меди и шара [как фигуры]: он придает форму вот этой меди, и получается медный шар. Если бы имело место возникновение бытия шаром вообще, то [и здесь] одно должно было бы возникать из другого, ибо возникающее всегда должно быть делимым, и одно будет вот это, другое — то, а именно одно — материя, другое — форма. Если поэтому шар есть фигура, [все точки поверхности] которой одинаково отстоят от срединной точки, то это будет, с одной стороны, то, что объемлет создаваемое, с другой — объемлемое им [5], а целое будет то, что возникло,— таков, например, медный шар. Итак, из сказанного очевидно, что то, что обозначено как форма или сущность, не возникает, а возникает сочетание, получающее от нее свое наименование, и что во всем возникающем есть материя, так что одно [в нем] есть материя, а другое — форма.

Так вот, существует ли какой-нибудь шар помимо вот этих отдельных шаров или дом помимо [сделанных из] кирпичей? Или же [надо считать, что] если бы это было так, то определенное нечто никогда бы и не возникло [6]. А [форма] означает «такое-то» [7], а не определенное «вот это» [8]; делают же и производят из «вот этого» «такое-то», и, когда вещь произведена, она такое-то нечто (tode toionde). А «вот это» целое, Каллий или Сократ, существует так же, как «вот этот медный

шар», тогда как человек и живое существо — как медный шар вообще. Поэтому очевидно, что «формы как причина» — некоторые обычно так обозначают эйдосы,— если такие существуют помимо единичных вещей, не имеют никакого значения для какого-либо возникновения и для сущностей и что по крайней мере не на этом основании они сущности, существующие сами по себе [9]. — В некоторых случаях совершенно очевидно, что рождающее таково же, как и рождаемое, однако не то же самое и составляет с ним одно не по числу, а по виду, как, например, у природных вещей (ведь человек рождает человека), разве только возникает что-то вопреки природе, как, например, когда конь рождает мула (впрочем, и здесь дело обстоит сходным образом: то, что́ могло бы быть общим для коня и для осла как ближайший к ним род, не имеет наименования, но этот общий род был бы, можно сказать, и тем и другим, и именно таков мул). Поэтому очевидно, что нет никакой надобности полагать эйдос как образец (ведь эйдосы скорее всего можно было бы искать именно в этой области [10], ибо природные вещи — сущности в наибольшей мере); достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной [осуществления] формы в материи. А целое — это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Может вызвать недоумение вопрос, почему одно возникает и через искусство, и самопроизвольно, например здоровье, а другое нет, например дом. Причина в том, что [в одних случаях] материя, которая кладет начало возникновению при создавании и возникновении чего-то через искусство и в которой имеется какая-то часть [возникающей] вещи, отчасти такова, что может двигаться сама собой, а отчасти нет, и в первом случае она отчасти в состоянии двигаться определенным образом, а отчасти не в состоянии: ведь многое хотя и может двигаться само собой, но не в состоянии делать это определенным образом, например плясать. Поэтому те вещи, материя которых именно такого рода (например, камни), одним определенным образом дви-

гаться не в состоянии, разве только с помощью другого, однако иным образом могут [1]. И так же обстоит дело с огнем. Вот почему одни вещи не возникнут без человека, обладающего умением их делать, а другие возникнут, ибо будут приведены в движение тем, чтó хотя и не обладает таким умением, но само может быть приведено в движение или с помощью другого, не обладающего таким умением, или благодаря какой-нибудь [своей] части [2]. Вместе с тем из сказанного ясно также, что в некотором смысле все [создаваемые искусством] вещи возникают или из одноименного с ними (так же, как и природные вещи), например дом — из дома как созданного умом (ибо искусство — это форма), или из какой-нибудь своей одноименной части, или же из того, что содержит в себе некоторую часть [создаваемой вещи], если вещь возникает не привходящим образом [3]: ведь причина, по которой создается что-нибудь, есть первичная часть, сама по себе сущая. В самом деле, теплота от движения [4] породила теплоту в теле, а это — или здоровье, или часть его, или же ему сопутствует какая-нибудь часть здоровья, либо само здоровье; поэтому о теплоте и говорится, что она содействует здоровью, ибо то содействует здоровью, чему сопутствует и что имеет своим последствием теплота [в теле].

Стало быть, так же как в умозаключениях, сущность есть начало всего, ибо из сути вещи исходят умозаключения, а здесь — виды возникновения [5]. И так же, как в этих случаях, обстоит дело и с тем, что возникает естественным путем. Ибо семя порождает [живое] так же, как умение — изделия; оно содержит в себе форму в возможности, и то, от чего семя, в некотором отношении одноименно [с тем, что возникает] (ибо не следует думать, что все так же порождается, как человек от человека: ведь и женщина происходит от мужчины); иначе бывает лишь в случаях отклонения от порядка вещей, поэтому мул происходит не от мула. Что же касается того, чтó возникает самопроизвольно, то дело обстоит здесь [6] так же, как там [7], — оно получается у того, материя чего способна и сама собой приходить в то движение, в которое приводит семя; а там, где этой способности нет, возникновение вещи возможно не иначе как через такие же самые вещи.

И не только в отношении сущности это рассуждение доказывает, что форма не возникает; оно

одинаково применимо ко всем основным [родам сущего]: и к количеству, и к качеству, и ко всем остальным родам сущего. Ибо подобно тому как возникает медный шар, но не шар и не медь, и как это бывает с медью, если она возникает (ведь материя и форма здесь всегда должны уже быть налицо), так же обстоит дело и с сутью вещи, и с качеством ее, и с количеством, и одинаково с остальными родами сущего: ведь возникает не качество, а кусок дерева такого-то качества, не величина, а кусок дерева или живое существо такой-то величины. А как особенность сущности можно из этих примеров извлечь, что одной сущности необходимо должна предшествовать другая сущность, которая создает ее, находясь в состоянии осуществленности, например живое существо, если возникает живое существо; между тем нет необходимости, чтобы какое-нибудь качество или количество предшествовало [другому], разве только в возможности.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Так как определение — это обозначение, а всякое обозначение имеет части и так же, как обозначение относится к предмету, так и часть его относится к части предмета, то возникает затруднение, должно ли обозначение отдельных частей содержаться в обозначении целого или нет. В некоторых случаях оно явно содержится в нем, в других нет. Обозначение круга не включает в себя обозначения отрезков, а в обозначении слога содержится обозначение его элементов, хотя и круг делится на отрезки так же, как слог — на элементы. Кроме того, если части предшествуют (protera) целому, а острый угол — часть прямого, и палец — часть живого существа, то можно было бы подумать, что острый угол предшествует прямому и палец предшествует человеку. По-видимому, однако, эти последние[1] первее (protera): ведь обозначение первых[2] дается на основе последних, которые первее и потому, что могут существовать без первых.

А впрочем, о части говорится в различных значениях, и одно из них — мера, прилагаемая к количеству. Но это оставим в стороне, а исследуем то, из чего как частей состоит сущность. Так вот, если материя — это одно, форма — другое, то, что́ из них,— третье, а сущ-

ность есть и материя, и форма, и то, чтó из них, то в одном смысле и о материи говорится как о части чего-то, а в другом — нет, а как о части говорится лишь о том, из чего состоит обозначение формы. Так, плоть не есть часть вогнутости (ведь она та материя, на которой образуется вогнутость), но она часть курносости; и медь есть часть изваяния как целого, но не часть изваяния, поскольку под ним подразумевается форма (ведь говоря о какой-либо вещи, следует разуметь форму или вещь, поскольку она имеет форму, но никогда не следует подразумевать под вещью материальное, как оно есть само по себе). Вот почему обозначение круга не заключает в себе обозначения отрезков, а в обозначение слога входит обозначение элементов, ибо элементы слога суть части обозначения формы, а не материи, между тем отрезки круга — это части в смысле материи, в которой осуществляется [форма]; все же они ближе к форме, нежели медь, когда меди придается круглость. А в некотором смысле и не все элементы слога будут входить в его обозначение: например, эти вот [буквы, начертанные] на воске, или [звуки, производимые] в воздухе: ведь и они составляют часть слога как материя, воспринимаемая чувствами. Да и линия исчезает, если ее делить на половины, или человек [исчезает], если его разлагать на кости, жилы и плоть, однако это не значит, что они состоят из названных [элементов] как из частей сущности,— они состоят из них как из материи, и это части составного целого, но уже не части формы, т. е. того, что содержится в обозначении, а потому они и не входят в обозначение. Так вот, в одних обозначениях будет содержаться обозначение таких частей, в других оно содержаться не должно, если это не обозначение составного целого; поэтому некоторые вещи состоят из указанных частей как из начал, на которые они разлагаются, переставая существовать, а некоторые не состоят. То, что есть соединение формы и материи, например курносое и медный круг, разлагается на указанные составные части, и материя есть их часть; а то, что не соединено с материей, но имеется без материи и обозначение чего касается только формы, не исчезает ни вообще, ни во всяком случае таким именно образом; так что для названных выше вещей это [материальное] составляет начала и части, но оно не части и не

1035a

начала формы. И поэтому глиняное изваяние превращается в глину, медный шар — в медь и Каллий — в плоть и кости; так же круг распадается на отрезки, ибо он есть нечто соединенное с материей; одним ведь
1035b именем обозначается и круг как таковой, и единичный круг, потому что не для [всех] единичных вещей есть особое имя.

Итак, об этом сказано правильно; все же, возвращаясь к этому вопросу, скажем еще яснее. Части обозначения, на которые такое обозначение разделяется, предшествуют ему[3] — или все или некоторые из них. А в обозначение прямого угла не входит обозначение острого угла; напротив, обозначение острого угла включает в себя обозначение прямого, ибо тот, кто дает определение острого угла, пользуется прямым, а именно «острый угол меньше прямого». И подобным же образом обстоит дело и с кругом и полукругом: полукруг определяется через круг, и палец — через целое, ибо палец — это «такая-то часть человека». Поэтому те части, которые таковы как материя и на которые вещь распадается как на материю, суть нечто последующее; а те, которые даны как части обозначения и выраженной в определении сущности, предшествуют — или все, или некоторые. А так как душа живых существ (составляющая сущность одушевленного) есть соответствующая обозначению сущность — форма и суть бытия такого-то тела (ведь любую часть подобного тела, если давать ее надлежащее определение, в самом деле нельзя будет определять, не указав ее отправления, которое не будет иметь места без чувственного восприятия), то ее части — или все, или некоторые — будут предшествовать живому существу как составному целому (и одинаковым образом обстоит дело в каждом отдельном случае); а тело и его части — нечто последующее по отношению к этой сущности, и на них как на материю распадается не сущность, а составное целое. Так вот, для составного целого эти телесные части в некотором смысле предшествуют, а в некотором нет: ведь отдельно они не могут существовать. Действительно, не во всяком состоянии палец есть палец живого существа, а омертвевший палец есть палец только по имени. Но некоторые телесные части существуют вместе [с целым] — главные части, в которых как первом заключается форма (logos), т. е. сущность вещи,— это может быть,

например, сердце или мозг (безразлично ведь, чтó из них обоих таково). А человек, лошадь и все, что подобным образом обозначает единичное, но как общее обозначение,— это не сущность, а некоторое целое, составленное из вот этой формы (logos) и вот этой материи, взятых как общее. Единичное же из последней материи — это уже Сократ, и так же во всех остальных случаях. Итак, части бывают и у формы (формой я называю суть бытия вещи), и у целого, составленного из формы и материи, и у самой материи. Но части обозначения — это только части формы, и обозначение касается общего, ибо бытие кругом и круг, бытие душой 1036a и душа — одно и то же. А уже для составных целых, например для вот этого круга и для любого отдельного из них, будет ли это круг, воспринимаемый чувствами или постигаемый умом (умопостигаемым я называю, например, круги математические, чувственно воспринимаемыми, например, — медные или деревянные), определения не бывают, но они познаются посредством мысли или чувственного восприятия; а если они перестали быть [предметом познания] в действительности, то не ясно, существуют ли они еще или нет, но они всегда обозначаются и познаются при помощи общего обозначения. Материя же сама по себе не познается [4]. А есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами, а с другой — постигаемая умом; воспринимаемая чувствами, как, например, медь, дерево или всякая движущаяся материя, а постигаемая умом — та, которая находится в чувственно воспринимаемом не поскольку оно чувственно воспринимаемое, например предметы математики.

Итак, сказано, как обстоит дело с целым и частью, с тем, чтó есть предшествующее, и с тем, чтó есть последующее. А если кто спросит, будет ли предшествовать прямая, круг и живое существо или же то, на что они делятся и из чего состоят, т. е. их части,— то следует сказать, что ответить на это не просто. Если душа есть живое существо как одушевленное, а душа каждого отдельного живого существа — оно само, круг — то же, что бытие кру́гом, прямой угол — то же, что бытие прямым углом и сущность прямого угла, то, правда, некоторые целые [5] и по сравнению с некоторыми частями надо признать чем-то последующим, например, по сравнению с частями обозначения и

с частями отдельного прямого угла (ведь и материальный медный прямой угол, и точно так же прямой угол, заключенный в двух отдельных линиях[6], есть нечто последующее); нематериальный же угол есть, правда, нечто последующее по сравнению с частями, входящими в обозначение угла, но предшествует частям, находящимся в единичном. Просто, однако, нельзя ответить на этот вопрос. Если же душа есть нечто иное, чем живое существо, т. е. не есть то же, что оно, то и в этом случае следует признать, что, как было сказано, одни части предшествуют, а другие нет.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Естествен вопрос, какие части принадлежат форме и какие не ей, а составному целому; ведь если это остается неясным, нельзя давать определения чему бы то ни было, ибо определение касается общего и формы; если поэтому неясно, какие части относятся к материи и какие нет, то не будет ясно и обозначение предмета. Так вот, если говорить о том, что появляется в разных по виду вещах (например, круг у меди, камня и дерева), то представляется ясным, что ни медь, ни камень не относятся к сущности круга, так как круг отделим от них. Там же, где отделимость не видна[1], вполне возможно, что дело обстоит подобным же образом[2], как если бы все круги, которые мы видим, были
1036b медные (тем не менее медь нисколько не относилась бы к форме); однако в этом случае трудно мысленно отвлечься [от формы]. Так, например, форма человека всегда представлена в плоти, костях и тому подобных частях; значит ли это, что они части формы и определения? Все же нет, они материя, только мы не в состоянии отделить их [от формы], потому что форма человека не появляется в чем-то другом.

Но так как отделить [одно от другого] кажется возможным, хотя неясно, когда именно, то некоторые стали уже сомневаться и относительно круга и треугольника, полагая, что не подобает определять их через линии и непрерывное, а обо всем этом[3] следует говорить в том же смысле, в каком говорят о плоти или костях человека, о меди и камне изваяния; и они сводят все к числам и существом линии объявляют существо двух. Так же и из тех, кто принимает идеи, одни

считают двойку самой-по-себе-линией, другие — эйдосом линии: по их мнению[4], эйдос и то, эйдос чего он есть, в некоторых случаях тождественны друг другу, как, например, двойка и эйдос двойки; но в отношении линии это уже не так[5].

Отсюда следует, что эйдос один у многих вещей, эйдос которых кажется различным (как это и получалось у пифагорейцев[6]), и что возможно нечто одно признать самим-по-себе-эйдосом всего, а остальное не признать эйдосами; однако в таком случае все будет одним[7].

Итак, сказано, что относительно определений имеется некоторое затруднение и по какой именно причине. Поэтому бесполезно сводить все указанным выше образом [к форме] и устранять материю; ведь в некоторых случаях, можно сказать, эта вот форма имеется в этой вот материи или эти вот вещи в таком-то состоянии. И то сравнение живого существа [с медным кругом], которое обычно делал младший Сократ[8], неправильно: оно уводит от истины и заставляет считать возможным, чтобы человек был без частей тела, как круг без меди. Между тем сходства здесь нет: ведь живое существо — это нечто чувственно воспринимаемое и определить его, не принимая в соображение движения, нельзя, а потому этого нельзя также, не принимая в соображение частей, находящихся в определенном состоянии. Ибо рука есть часть человека не во всяком случае, а тогда, когда она способна исполнять работу, значит, когда рука живая, а неживая не есть часть его.

Что касается математических предметов, то почему определения частей не входят в определение целого, например полуокружности — в определение круга? Они ведь не чувственно воспринимаемые части. Или это не имеет значения? Ибо материя должна быть и у чего-то, не воспринимаемого чувствами; более того (kai), неко- 1037a
торая материя имеется у всего, что не есть суть бытия вещи и форма сама по себе, а есть определенное нечто. Вот почему у круга как общего эти полуокружности не будут частями, а у отдельных кругов будут, как было сказано раньше, ибо материя бывает и воспринимаемая чувствами, и постигаемая умом.

Ясно, однако, и то, что душа есть первая сущность, тело — материя, а человек или живое существо — соединение той и другой как общее; Сократ же и

Кориск, если они также и душа, означают двоякое (ведь одни разумеют под ними душу, другие — составное целое); если же о них говорится просто — как об этой вот душе и этом вот теле, то с единичным дело обстоит так же, как с общим.

А существует ли помимо материи такого рода сущностей какая-нибудь другая[9] и следует ли искать какую-нибудь другую сущность, нежели эти, например числа или что-то в этом роде, это надо рассмотреть в дальнейшем[10]. Ведь именно ради этого мы пытаемся разобраться и в чувственно воспринимаемых сущностях, хотя в некотором смысле исследование этих сущностей относится к учению о природе, т. е. ко второй философии, ибо рассуждающему о природе надлежит познавать не только материю, но и определимую [сущность], и это еще в большей мере. А что касается определений, то позднее надлежит рассмотреть[11], в каком смысле содержащееся в обозначении составляет части определения и почему определение есть единая речь (ясно ведь: потому, что предмет един, но в силу чего предмет един, раз он имеет части?).

Таким образом, что такое суть бытия вещи и в каком смысле она существует сама по себе, об этом в общих чертах сказано для всего[12]; сказано также, почему обозначение сути бытия одних вещей содержит части определяемого, а других — нет, и указано, что в обозначении сущности вещи не содержатся части материального свойства: ведь они принадлежат не к [определимой] сущности, а к сущности составной; а для этой, можно сказать, некоторым образом определение и есть и не есть, а именно: если она берется в соединении с материей, то нет определения (ибо материя есть нечто неопределенное), а если в отношении к первой сущности, то определение есть, например для человека — определение души[13], ибо сущность — это форма, находящаяся в другом; из нее и из материи состоит так называемая составная сущность; такая форма есть, например, вогнутость (ведь «курносый нос» и «курносость» состоят из этой вогнутости и носа: ⟨в них «нос» содержится дважды⟩). В составной же сущности, например курносом носе или Каллии, будет заключаться
1037b также и материя. — Кроме того, было сказано, что в некоторых случаях суть бытия вещи и сама вещь — одно и то же, как у чистых (prōtai) сущностей; например,

кривизна и бытие кривизной — одно, если кривизна — чистая сущность (чистой я называю такую сущность, о которой сказывают не поскольку она находится в чем-то другом, отличном от нее, т. е. в материальном субстрате); у того же, что дано как материя или как соединенное с материей, тождества [между вещью и сутью ее бытия] нет, а также у того, что едино привходящим образом, например «Сократ» и «образованность», ибо они одно и то же привходящим образом.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Теперь будем прежде всего говорить об определении в той мере, в какой о нем не сказано в «Аналитиках»: отмеченный там вопрос полезен для исследования о сущности. Я имею в виду вопрос, почему то, обозначение чего мы называем определением, составляет одно (например, для человека «двуногое живое существо»; пусть это будет его обозначением). Так вот, почему «живое существо» и «двуногое» — это одно, а не многое? «Человек» же и «бледное» — это множество в том случае, если одно не присуще другому, а одно — если присуще, а субстрат — человек — испытывает какое-то состояние (ибо тогда получается одно, и имеется «бледный человек»); но в указанном выше случае одно не причастно другому: ведь род, по-видимому, не причастен видовым отличиям (иначе одно и то же было бы вместе причастно противоположностям: ведь видовые отличия, которыми различается род [1], противоположны друг другу). А если род и причастен, то все равно вопрос остается, если видовых отличий несколько, например: живущее на суше, двуногое, бесперое. Почему они составляют одно, а не множество? Ведь не потому, что находятся в одном и том же: так из всего получилось бы одно. И все же одним должно быть все то, что содержится в определении [2]. Ибо определение есть некоторая единая речь, и притом о сущности, а значит, должно быть речью о чем-то одном: ведь сущность, как мы утверждаем, означает нечто одно и определенное нечто.

Прежде всего надлежит рассмотреть те определения, которые опираются на деление [3]. В самом деле, в определение не входит ничего другого, кроме рода, обозначаемого как первый, и видовых отличий.

А остальные роды — это первый же и вместе с ним охватываемые им видовые отличия, например: первый род — «живое существо», ближайший к нему — «живое существо двуногое» и затем опять — «живое существо
1038a двуногое, бесперое»; подобным же образом и тогда, когда определение обозначается через большее число [видовых отличий]. Но вообще нет никакой разницы, обозначается ли определение через большое или малое число [видовых отличий], и, следовательно, также — через малое число [членов] или через два; а если оно состоит из двух [членов], то одно — видовое отличие, другое — род; например, если [определяющее] — «живое существо двуногое», то «живое существо» — род, а другое — видовое отличие.

Если же род вообще не существует помимо видов как видов рода или если существует, но как материя (ведь звук, например,— это род и материя, а видовые отличия образуют из него виды — элементы речи), то ясно, что определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий.

При этом, однако, необходимо разделить видовое отличие на его видовые отличия, например видовое отличие «живого существа» — «имеющее ноги»: у «живого существа, имеющего ноги», видовое отличие дóлжно опять делить именно как имеющее ноги, поэтому не следует говорить, что из того, что имеет ноги, одно — покрытое перьями, другое — бесперое, если говорить правильно (только по неспособности человек будет делать это), а следует говорить, что одно — с расщепленными на пальцах ступнями, другое — с нерасщепленными, ибо это видовые отличия ноги: расщепленность ступни на пальцы есть некоторого вида обладание ногами. И так всегда стремятся идти дальше, пока не приходят к видовым отличиям, не имеющим уже видовых отличий. А тогда будет столько видов ноги, сколько видовых отличий, и число видов живых существ, имеющих ноги, будет равно числу видовых отличий. Если поэтому здесь дело обстоит таким именно образом, то ясно, что последнее видовое отличие будет сущностью вещи и ее определением, раз не следует, давая определения, несколько раз повторять одно и то же; это ведь излишне. Между тем такое повторение допускают, если сказать «двуногое живое существо, имеющее ноги»; это все равно что сказать «живое существо, имеющее ноги,

имеющее две ноги»; а если и это отличие делить подходящим для него делением, то одно и то же будет повторено несколько раз — столько же, сколько будет видовых отличий.

Итак, если видовое отличие разделить на его видовые отличия, то одно из них — последнее — будет формой и сущностью; если же его делят привходящим образом (например, если то, что имеет ноги, подразделяют на белое и черное), то видовых отличий будет столько, сколько будет делений. Поэтому очевидно, что определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий, и притом — если деление правильное — из последнего из них. Это стало бы ясным, если переставить такого рода определения, например определение человека, и сказать, что человек — это «двуногое живое существо, имеющее ноги»; излишне говорить «имеющее ноги», если сказано «двуногое». Между тем определенного расположения внутри сущности вещи нет: как же здесь считать одно последующим, другое предшествующим? — Относительно опирающихся на деление определений — каковы они — пусть будет на первых порах [4] достаточно сказанного.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

А так как предмет настоящего исследования — сущ- 1038b
ность, то вернемся к ней снова. Так же как субстрат, суть бытия вещи и сочетание их называются сущностью, так и общее. Что касается первых двух, то о них мы уже говорили (а именно о сути бытия вещи и о субстрате, о котором мы сказали, что он лежит в основе двояким образом: или как существующее определенное нечто — подобно тому как живое существо есть носитель своих свойств, — или так, как материя есть носитель энтелехии). А некоторые полагают [1], что общее больше всего другого есть причина и начало, поэтому рассмотрим и его. Кажется невозможным, чтобы что-либо обозначаемое как общее было сущностью. Во-первых, сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это относящееся ко многому, ибо общим называется именно то, что по своей природе присуще больше чем одному. Так вот, сущностью чего оно будет? Несомненно, или всех [объемлемых им] вещей, или ни одной. Но быть

сущностью всех оно не может. А если оно будет сущностью одной, то и все остальное будет этой вещью: ведь то, сущность чего одна и суть его бытия одна, само также одно.

Во-вторых, сущностью называется то, что не сказывается о субстрате, а общее всегда сказывается о каком-нибудь субстрате.

Но если общее не может быть сущностью таким образом, как суть бытия вещи есть сущность, то не может ли оно содержаться в сути бытия, как, например, «живое существо» — в «человеке» и в «лошади»? В таком случае ясно, что оно есть некоторое обозначение сути бытия. При этом не важно, если оно обозначение не всего, что содержится в сущности[2]: ведь общее тем не менее будет сущностью чего-то, подобно тому как «человек» есть сущность [отдельного] человека, в котором он содержится. А отсюда опять вытекает то же самое: общее (как, например, «живое существо») будет сущностью того, в чем оно содержится как присущее лишь ему. Кроме того, невозможно и нелепо, чтобы определенное нечто и сущность, если они состоят из частей, состояли не из сущностей и определенного нечто, а из качества: иначе не-сущность и качество были бы первее сущности и определенного нечто. А это невозможно, так как ни по определению, ни по времени, ни по возникновению свойства не могут быть первее сущности; иначе они существовали бы отдельно. Далее, в Сократе как сущности содержалась бы [другая] сущность, так что сущность состояла бы из двух [сущностей][3]. И вообще следует признать, что если «человек» и все, о чем говорится таким же образом, есть сущность, то ничего из того, что содержится в определении, не есть сущность чего-то и не существует отдельно от них или в чем-то другом; я имею в виду, например, что не существует какого-либо «живого существа» помимо отдельных живых существ, как не существует отдельно и ничего из того, что содержится в определении.

Итак, если исходить из этих соображений, то очевидно, что ничто присущее как общее не есть сущность
1039a и что все, что одинаково сказывается о многом, означает не «вот это», а «такое-то». Иначе получается много [нелепостей], и в том числе «третий человек»[4].

А кроме того, это ясно и из следующего. А именно: невозможно, чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в состоянии осуществленности, ибо то, что в этом состоянии осуществленности образует две вещи, никогда не может быть в том же состоянии одним; но если это две вещи в возможности, то [в осуществленности] они могут стать одним (например, двойная линия состоит из двух половин, но в возможности; обособляет же их осуществленность); поэтому, если сущность есть одно, она не будет состоять из сущностей, которые содержались бы в ней, и притом таким способом[5], о котором правильно говорит Демокрит, утверждающий, что невозможно, чтобы одна вещь состояла из двух или чтобы одна стала двумя[6], так как сущностями он считает неделимые (atoma) величины. Очевидно, что подобным же образом будет обстоять дело и с числом, если число есть, как утверждают некоторые, сочетание единиц: или два не есть единое, или единица содержится в нем не в состоянии осуществленности.

Однако отсюда вытекает затруднение. Если ни одна сущность не может состоять из общего, так как общее означает «такое-то», а не «вот это», и если никакая сущность не может быть составленной из сущностей, находящихся в состоянии осуществленности, то всякая сущность была бы несоставной, а значит, не было бы и определения ни одной сущности. Между тем все полагают, и давно уже было сказано[7], что определение (horos) имеется или только для сущности, или главным образом для нее, теперь же оказывается, что его нет и для нее. Значит, определения (horismos) не будет ни для чего; или в некотором смысле оно будет, а в некотором нет. Более ясным станет то, что мы говорим, из дальнейшего.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Из только что сказанного явствует, какие выводы следуют и для тех, кто говорит, что идеи — это отдельно существующие сущности, и в то же время считает вид состоящим из рода и видовых отличий. Если эйдосы существуют и «живое существо» содержится и в «человеке», и в «лошади», то оно в них либо одно и то же по числу, либо разное (по определению оно,

очевидно, одно: ведь тот, кто определяет, дает и в том, и в другом случае одно и то же обозначение). Если же есть некий сам-по-себе-человек, который как таковой есть определенное нечто и существует отдельно, то и части, из которых он состоит, скажем «живое существо» и «двуногое», также должны означать определенное нечто и быть отдельно существующими и сущностями; следовательно, таковым должно быть и «живое существо».

Так вот, если «живое существо» и в «лошади», и в «человеке» одно и то же, подобно тому как ты [тождествен] самому себе, то каким образом одно будет одним в вещах, существующих отдельно, и почему это «живое существо» не будет существовать отдельно и от самого себя[1]?

1039b

А затем, если оно будет причастно «двуногому» и «многоногому», получается нечто несообразное, а именно, ему будут одновременно присущи противоположности[2], хотя оно одно и определенное нечто. Если же здесь нет такой причастности, то как можно говорить, что живое существо есть двуногое или обитающее на суше[3]? Но может быть, то и другое складывается, соприкасается или смешивается? Однако все это нелепо.

Но допустим, «живое существо» в каждом случае[4] различно. Тогда, можно сказать, будет бесчисленное множество [эйдосов], сущность которых — «живое существо»; ведь в состав «человека» «живое существо» входит не привходящим образом. Далее, «самих-по-себе-живых существ» будет много, ибо в каждом отдельном [виде] «живое существо» будет сущностью (ведь оно не сказывается о чем-то другом; иначе «человек» имел бы в своем составе это другое, т. е. это другое было бы родом для «человека»), а кроме того, все части, из которых слагается «человек», будут идеями; и ни одна из них не будет идеей одного и сущностью другого, ибо это невозможно; значит, каждое «живое существо», содержащееся в живых существах, будет самим-по-себе-живым существом[5]. Далее, из чего состоит это «живое существо» [в каждом виде] и как оно происходит из самого-по-себе-живого существа? Или как может «живое существо», сущность которого — быть живым, существовать помимо самого-по-себе-живого существа?

А что касается [отношения идей к] чувственно воспринимаемым вещам, то здесь получаются те же выводы, и еще более нелепые, чем эти. Если поэтому дело обстоять таким образом не может, то очевидно, что эйдосов этих вещей в том смысле, в каком о них говорят некоторые, не существует.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Так как составное целое и существо (logos) — это разные сущности (я хочу сказать, что сущность в одном смысле — это существо, соединенное с материей, а в другом — одно лишь существо вещи), то сущности, о которых говорится в первом смысле, подвержены уничтожению (ибо и возникновению также), а у существа вещи не бывает так, чтобы оно уничтожалось (ибо и возникновения у него нет, ведь возникает не бытие домом, а бытие вот этим домом); напротив, такие сущности имеются и не имеются, не возникая и не уничтожаясь,— доказано ведь, что никто их не рождает и не создает. А для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и не быть [1]; поэтому и подвержены уничтожению все чувственно воспринимаемые единичные сущности. Если же доказательство имеет дело [лишь] с тем, что необходимо, а определение служит для познания, и так же как невозможно, чтобы необходимое знание (в отличие от мнения) было то знанием, то незнанием, точно так же невозможно это и в отношении доказательства и определения (ведь с тем, что может быть [и] иначе, имеет дело мнение), 1040a
то ясно, что для чувственно воспринимаемых единичных сущностей не может быть ни определения, ни доказательства. В самом деле, преходящее недостоверно для тех, кто обладает знанием, когда перестает быть предметом чувственного восприятия, и хотя в душе сохраняются мысли о нем (logoi), все же ни определения, ни доказательства его уже не будет. Поэтому, если тот, кто имеет дело с определением, даст определение какой-нибудь единичной вещи, он должен знать, что оно всегда может быть опровергнуто, ибо дать такое определение невозможно.

Также, конечно, нельзя дать определение какой бы то ни было идеи, ибо идея, как утверждают [те, кто

признает идеи], есть нечто единичное и существует отдельно. Всякое обозначение должно состоять из слов, но тот, кто дает определение, слов не сочиняет (они были бы непонятны), а укоренившиеся слова общи для всех [одинаковых вещей]; следовательно, эти слова необходимо подходят и к чему-то другому, например, если бы кто-нибудь, давая тебе определение, назвал бы тебя худым или бледным живым существом, или сказал бы [о тебе] еще что-нибудь, что бывает и у другого. Если же кто скажет, что ничто не мешает, чтобы в отдельности все это относилось ко многим, но вместе — только к тебе одному, то на это нужно возразить, во-первых, что все это относится по крайней мере к двум, например «двуногое живое существо» — к живому существу и к двуногому (а для вещей вечных это даже необходимо, раз они предшествуют [возникшему из них] сочетанию и составляют его части; больше того, они могут существовать и отдельно, раз у «человека» возможно такое существование: ведь или ни одна из частей не существует так, или и та и другая; если ни одна не существует отдельно, то рода не будет помимо видов; а если род существует отдельно, то и видовое отличие); во-вторых, род и видовое отличие предшествуют виду по бытию и не упраздняются с его упразднением.

Далее, если идеи состоят из идей (ведь составные части менее сложны), то и составные части идеи, например «живое существо» и «двуногое», также должны будут сказываться о многом [2]. Если нет, то как могут они быть познаны? Ведь в таком случае была бы некая идея, которая не могла бы сказываться больше, нежели об одном. Между тем так не полагают, а считают, что каждая идея допускает причастность себе [многого].

Поэтому, как сказано, остается незамеченным, что вечным вещам нельзя дать определения, в особенности существующим в единственном числе, как, например, Солнце или Луна. [Определяя, например, Солнце], совершают ошибку не только тем, что прибавляют нечто такое, с устранением чего Солнце все еще будет, например «обращающееся вокруг Земли» или «скрывающееся ночью» (выходит, что если оно остановится или всегда будет видно, то оно уже не будет Солнцем; между тем это было нелепо: ведь Солнце означает не-

которую сущность), но кроме того, и тем, что прибавляют нечто такое, что может встретиться и у другого. Если бы, например, появилось другое тело с такими же свойствами, то оно явно было бы Солнцем. Значит, обозначение обще многим [3]; между тем было принято, что 1040b
Солнце — нечто единичное, подобно Клеону или Сократу. Ну, а почему никто из признающих идеи не предлагает определения какой-нибудь идеи [4]? При подобных попытках истинность только что сказанного стала бы очевидной.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Очевидно, между тем, что из того, что считается сущностями, большинство — это лишь возможности: таковы части животных (ведь ни одна из них не существует отдельно; когда же они отделены, они все существуют только как материя), а также земля, огонь и воздух: ничто из них не едино, а каждое есть словно молочная сыворотка, пока она не створожится и не получится из них нечто единое. При этом можно было бы признать, что части одушевленных существ и части души весьма сходны [друг с другом], существуя и в действительности, и в возможности, так как они в силу чего-то имеют в своих сочленениях начало движения; поэтому некоторые живые существа, будучи рассеченными, продолжают жить. Однако же все эти части будут существовать в возможности, когда живое существо есть нечто одно и непрерывное естественным путем, а не насильственным образом или [случайным] сращением, ибо это уже уродство.

Так как, далее, о едином говорится так же, как и о сущем [1], и сущность того, что одно, одна, а то, сущность чего по числу одна, и само одно по числу, то очевидно, что ни единое, ни сущее не может быть сущностью вещей, как не может ею быть и бытие элементом или началом. Впрочем, мы пытаемся узнать, что такое начало, чтобы свести [неизвестное] к более известному. Так вот, из названного нами сущее и единое по сравнению с началом, элементом и причиной есть в большей мере сущность; однако даже они еще не сущности, если только ничто другое, общее многим, также не сущность, ибо сущность не присуща ничему другому, кроме как себе самой и тому, что ее имеет,—

сущность чего она есть. А кроме того, то, что одно, не может в одно и то же время быть во многих местах, между тем как общее многим бывает в одно и то же время во многих местах; поэтому ясно, что ничто общее не существует отдельно, помимо единичных вещей.

Что же касается тех, кто признает эйдосы, то они отчасти правы, приписывая им отдельное существование, раз они сущности, отчасти же неправы, объявляя эйдосом единое во многом[2]. Причина этого в том, что они не в состоянии показать, каковы такого рода — непреходящие — сущности помимо единичных и чувственно воспринимаемых. Так вот, они объявляют их тождественными по виду с преходящими (эти-то сущности мы знаем), изобретают «самого-по-себе-человека» и «самое-по-себе-лошадь», присоединяя к чувственно воспринимаемым вещам слово «само-по-себе». Но хотя
1041a бы мы никогда и не видели небесных светил, тем не менее они, думаю я, вечные сущности, помимо тех, которые мы бы знали. А потому и в этом случае, хотя мы и не знаем, какие есть [вечные сущности][3], но необходимо по крайней мере признать, что какие-то сущности такого рода существуют. Таким образом, ясно, что ничто высказываемое как общее не есть сущность и что ни одна сущность не состоит из сущностей.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Что́ необходимо подразумевать под сущностью и какова она, об этом скажем снова, избрав для этого как бы другое начало: может быть, из того, что мы скажем, станет ясно и относительно той сущности, которая существует отдельно от чувственно воспринимаемых сущностей. Так вот, так как сущность есть некоторое начало и причина, то разбор начнем отсюда. А причину «почему?» всегда ищут так: почему одно присуще чему-то другому? В самом деле, выяснять, почему этот образованный человек есть человек образованный, значит, выяснять или сказанное, а именно почему этот человек образованный, или нечто другое. Выяснять же, почему вещь есть то, что она есть, значит, ничего не выяснять; ведь «что» и «есть» (я имею в виду, например, то, что происходит затмение Луны) должны быть налицо как очевидные, [еще до выяснения, почему это есть]; а что нечто есть само оно, для этого во всех слу-

чаях имеется одно объяснение и одна причина, [например]: почему человек есть человек или образованный есть образованный; разве что кто-нибудь скажет, что всякая вещь неделима по отношению к самой себе, а это и значит быть единым. Но это обще всем вещам и мало что говорит. Можно, однако, спросить, почему человек есть такое-то живое существо. При этом, однако, ясно, что не спрашивают, почему тот, кто есть человек, есть человек, а спрашивают, почему одно присуще другому (а что оно присуще, это должно быть ясно: ведь если не так, то нечего спрашивать). Например: почему гремит гром? Это значит: почему возникает шум в облаках? Здесь действительно ищут, почему одно присуще другому. И почему эти вот вещи, например кирпичи и камни, составляют дом? Стало быть, ясно, что ищут причину. А причина, если исходить из определения,— это суть бытия вещи; у одних вещей причина — это цель, как, скажем, у дома или у ложа, а у других — первое движущее: это ведь тоже причина. Однако такую причину ищут, когда речь идет о возникновении и уничтожении, а первую — когда речь идет и о существовании.

Искомое же остается более всего незамеченным в тех случаях, когда одно не сказывается о другом, например когда спрашивают, почему человек *есть*, и это потому, 1041b что высказываются здесь просто, а не различают, что вот это есть то-то и то-то. Между тем, прежде чем искать, надлежит расчленять. Иначе это все равно, что не искать ничего и в то же время искать что-то. А так как бытие надлежит уже иметь и оно должно быть налицо, то ясно, что спрашивают, почему материя есть вот это. Например: почему вот этот материал есть дом? Потому что в нем налицо то, что есть суть бытия дома. И по этой же причине человек есть вот это или это тело, имеющее вот это. Так что ищут причину для материи, а она есть форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а эта причина есть сущность [вещи]. Так что ясно, что относительно того, что просто, невозможно ни исследование, ни обучение; способ выяснения простого иной [1].

А то, что состоит из чего-то таким образом, что целокупное есть одно, но не как груда, а как слог, [есть нечто иное, нежели то, из чего оно состоит]. Ведь слог — это не [отдельные] звуки речи, и слог «ба» — не то же

самое, что «б» и «а», как и плоть не то же самое, что огонь и земля (ведь после того как их разлагают, одно — а именно плоть и слог — уже не существует, а звуки речи или огонь и земля существуют). Стало быть, слог есть что-то — не одни только звуки речи (гласный и согласный), но и нечто иное; и также плоть — это не только огонь и земля или теплое и холодное, но и нечто иное. Если же само это нечто также должно или быть элементом, или состоять из элементов, то, если оно элемент, рассуждение будет опять тем же, а именно: плоть будет состоять из этого нечто, из огня и земли и еще из чего-то, так что это будет продолжаться до бесконечности. Если же элемент есть его[2] составная часть, то ясно, что оно будет состоять не из одного элемента, а из большего числа их, нежели само это нечто, [взятое как элемент], так что относительно него будет то же рассуждение, что и относительно плоти или слога. И потому можно принять, что это нечто есть что-то другое, а не элемент и что оно-то и есть причина того, что вот это есть плоть, а это слог; и подобным же образом во всех остальных случаях. А это и есть сущность каждой вещи, ибо оно первая причина ее бытия; и так как некоторые вещи не сущности, а сущности — это те, которые образовались согласно своей природе и благодаря природе, то сущностью оказывается это естество, которое есть не элемент, а начало[3]; элемент же — это то, на что нечто разложимо и что содержится в нем как материя, например у слога — «а» и «б».

КНИГА ВОСЬМАЯ (H)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Из сказанного надлежит сделать выводы и, подводя 1042a
итог, завершить [эту часть] исследования. Так вот, было сказано, что предмет настоящего исследования — причины, начала и элементы сущностей. Что же касается сущностей, то одни из них признаются всеми, а относительно некоторых кое-кем был высказан особый взгляд. Общепризнаны естественные сущности, такие, как огонь, земля, вода, воздух и прочие простые тела[1], далее — растения и их части, а также животные и части животных, наконец Вселенная и части Вселенной; а особо некоторые называют сущностями эйдосы и математические предметы. Из наших же рассуждений следует, что имеются другие сущности — суть бытия вещи и субстрат. Далее, согласно иному взгляду (allōs), род есть сущность в большей мере, нежели виды, и общее — в большей мере, нежели единичное. А с общим и с родом связаны также и идеи: их считают сущностями на том же самом основании[2]. А так как суть бытия вещи есть сущность, обозначение же сути бытия вещи есть определение, то были даны разъяснения относительно определения и того, что́ существует само по себе. Поскольку же определение — это обозначение, а обозначение имеет части, необходимо было также выяснить, какие части принадлежат к сущности, а какие нет, и составляют ли первые также части определения. Далее, мы также видели, что ни общее, ни род не есть сущность; что же касается идей и математических предметов, то их надо рассмотреть в дальнейшем: ведь некоторые признают их сущностями помимо чувственно воспринимаемых.

Теперь разберем, как обстоит дело с сущностями общепризнанными. Они сущности, воспринимаемые

чувствами; а все сущности, воспринимаемые чувствами, имеют материю. И субстрат есть сущность; в одном смысле это материя (я разумею здесь[3] под материей то, что, не будучи определенным нечто в действительности, таково в возможности), в другом — существо (logos), или форма — то, что как определенное сущее может быть отделено [только] мысленно, а третье — это то, что состоит из материи и формы, что одно только подвержено возникновению и уничтожению и безусловно существует отдельно, ибо из сущностей, выраженных в определении, одни существуют отдельно, а другие нет.

Что и материя есть сущность, это ясно: ведь при всех противоположных друг другу изменениях имеется их субстрат, например: при изменении в пространстве — то, что́ сейчас здесь, а затем в другом месте, при росте — то, что́ сейчас такого-то размера, а затем меньшего или большего размера, при превращениях — то, что́ сейчас здорово, а затем поражено болезнью; и по-
1042b добным же образом при изменениях в своей сущности таково то, что теперь возникает, а затем уничтожается и что теперь есть субстрат как определенное нечто, а затем есть субстрат в смысле лишенности. И этому изменению сопутствуют остальные, тогда как одному или двум изменениям другого рода[4] оно не сопутствует; в самом деле, если нечто имеет материю, изменяющуюся в пространстве, то вовсе не необходимо, чтобы оно имело материю и для возникновения или уничтожения. А какова разница между возникновением в безотносительном смысле и возникновением в относительном смысле, об этом сказано в сочинениях о природе[5].

ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как сущность как субстрат и как материя общепризнанна, а она есть сущность в возможности, то остается сказать, что такое сущность чувственно воспринимаемых вещей как действительность. Демокрит, по-видимому, полагал, что имеется три различия [между вещами], а именно лежащее в основе тело — материя — [всюду] одно и то же, а различаются вещи либо «строем», т. е. очертаниями, либо «поворотом», т. е. положением, либо «соприкосновением», т. е. порядком. Однако различий явно много. Так, некоторые вещи

обозначаются по способу соединения материи (например, одни образуются через смешение, как медовый напиток, другие — через связь, как пучок прутьев, или через склеивание, как книга, или через сколачивание гвоздями, как ящик, или многими другими способами), а некоторые различаются положением, например порог и притолока (они различаются тем, что лежат так-то); иные — по времени, например обед и завтрак; иные — направлением, например ветры; иные же — свойствами чувственно воспринимаемых вещей, например жесткостью и мягкостью, плотностью и разреженностью, сухостью и влажностью; и одни различаются некоторыми из этих свойств, а другие — всеми ими, и вообще одни вещи отличаются избытком, другие — недостатком. Так что ясно, что и «есть» говорится в стольких же значениях; в самом деле, нечто *есть* порог потому, что оно лежит таким-то образом, и быть — значит здесь лежать таким-то образом, и точно так же быть льдом — значит быть таким-то образом застывшим. А у некоторых вещей бытие будет определено всеми этими различиями, так как они отчасти смешаны, отчасти слиты [1], отчасти связаны, отчасти в застывшем состоянии, а отчасти имеют другие различия, как, например, рука или нога. Таким образом, следует найти [основные] роды различий (ибо они будут началами бытия), например: различие между большей и меньшей степенью, или между уплотненным и разреженным и тому подобным — все это есть избыток или недостаток. Если же что-нибудь различается очертанием, или гладкостью, или шероховатостью, то все это сводится к различию между прямым и кривым. А в других случаях бытие будет состоять в смешении, небытие — в противоположном.

Таким образом, отсюда очевидно, что если сущность есть причина бытия каждой вещи, то среди этих различий надлежит искать, что́ составляет причину бытия каждой из этих вещей. Правда, ни одно из таких различий не есть сущность [2], даже если оно соединено [с материей]; тем не менее в каждом из них есть нечто сходное с сущностью. И так же как то в сущностях, что сказывается о материи, есть само осуществление, так скорее всего обстоит дело и с другими определениями. Например, если надо дать определение порога, мы скажем, что это дерево или камень, который лежит таким-то образом; так же и про дом — что это кирпичи

и бревна, лежащие таким-то образом (а в некоторых случаях, кроме того, указывается и цель); если дать определение льда, то скажем, что лед — это затвердевшая или застывшая таким-то образом вода, а созвучие — это такое-то смешение высокого и низкого тонов; и таким же образом обстоит дело и с другими вещами.

Отсюда, стало быть, ясно, что у разной материи осуществление и определение (logos) разные, а именно: у одних вещей — это соединение, у других — смешение, у иных — что-то другое из упомянутого. Поэтому если кто, давая определение дома, говорит, что это камни, кирпичи, бревна, то он говорит про дом в возможности, ибо все это материя; если говорят, что это укрытие для вещей и людей, или добавляют еще что-нибудь в этом роде, то имеют в виду дом, каков он в осуществлении; а тот, кто объединяет то и другое, говорит о сущности третьего рода, состоящей из материи и формы (в самом деле, определение через видовые отличия указывает, по-видимому, на форму и осуществление вещи, а исходящее из составных частей указывает скорее на материю). И подобным образом обстоит дело с теми определениями, которые признавал Архит[3]: они содержат и то и другое вместе. Например: что такое безветрие? Спокойствие в большом воздушном пространстве. Ибо воздушное пространство — это материя, а спокойствие — осуществление и сущность. Что такое спокойствие на море? Гладкая поверхность моря. Море — это материальный субстрат, а гладкость — осуществление, или форма. Таким образом, из сказанного ясно, чтó такое чувственно воспринимаемая сущность и в каком смысле она сущность, а именно: она сущность либо как материя, либо как форма, или осуществление, в-третьих, — как состоящая из этих двух.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Надо, однако, иметь в виду, что иногда остается неясным, обозначает ли имя составную сущность или же осуществление, или форму, например «дом» — обозначение ли это для составленного [из материи и формы], т. е. что это укрытие из кирпичей и камней, лежащих таким-то образом, или же для осуществления, или формы, т. е. что это просто укрытие, и точно так же «линия» — есть ли это двоица в длину или же просто

двоица, как и живое существо — есть ли это душа в теле или просто душа: ведь душа есть сущность и осуществление какого-то тела; и можно сказать, что «живое существо» подходит к тому и другому, только не в смысле одного обозначения, а в том смысле, что относится к чему-то одному. Однако для чего-то другого эти [различия] имеют значение, для исследования же чувственно воспринимаемой сущности — никакого, ибо суть бытия вещи присуща ее форме, или осуществлению. 1043b
В самом деле, душа и бытие душой — одно и то же, между тем бытие человеком и человек — не одно и то же, разве только мы и под человеком будем разуметь душу; тогда это в некотором смысле [1] одно и то же, а в некотором [2] — нет.

В ходе исследования становится, кроме того, очевидным, что слог не состоит из звуков речи *и* их соединения, так же как дом — это не кирпичи *и* их соединение. И это правильно, ибо соединение или смешение не зависит от того, для чего оно есть соединение или смешение. И таким же образом обстоит дело и в других случаях; например, если нечто есть порог благодаря своему положению, то это значит, что не положение зависит от порога, а скорее порог — от этого положения. И точно так же человек не есть живое существо *и* двуногое, а должно быть еще что-то помимо них, если они материя, и это что-то не есть элемент и не состоит из элемента, а есть сущность; после его устранения можно говорить только о материи. Итак, если это нечто есть причина бытия вещи и сущности, то можно, пожалуй, назвать его самой сущностью.

(Эта сущность должна быть либо вечной, либо преходящей без прехождения и возникающей без возникновения. Но в другом месте доказано и выяснено, что форму никто не создает и не порождает, а создается «вот это», т. е. возникает нечто, состоящее из формы и материи. А могут ли сущности преходящих вещей существовать отдельно, это совсем еще не ясно; ясно только, что по крайней мере в некоторых случаях это невозможно, именно для всего, что не может существовать помимо отдельного, как это, например, невозможно для дома или для сосуда. Поэтому, пожалуй, нельзя считать сущностями ни эти вещи, ни какие-либо другие, которые не созданы природой, ибо одну только

природу можно было бы признавать за сущность в преходящих вещах.)

Поэтому имеет некоторое основание высказанное сторонниками Антисфена[3] и другими столь же мало сведущими людьми сомнение относительно того, можно ли дать определение сути вещи, ибо определение — это-де многословие, но какова вещь — это можно действительно объяснить; например, нельзя определить, что такое серебро, но можно сказать, что оно подобно олову; так что для одних сущностей определение и обозначение иметь можно, скажем, для сложной сущности, все равно, воспринимаемая ли она чувствами или постигаемая умом; а для первых элементов, из которых она состоит, уже нет, раз при определении указывают что-то о чем-то и одна часть должна иметь значение материи, другая — формы.

Ясно также, почему, если сущности в некотором смысле суть числа, они таковы именно в указанном смысле[4], а не, как утверждают некоторые, сущности, состоящие из единиц. Ибо определение есть-де некоторого рода число: ведь оно делимо и именно на неделимые части (ведь обозначения сути (logoi) не беспредельны), а таково число. И так же как если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы
1044a была отнята или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самыми, если что-нибудь будет отнято или прибавлено. И число должно быть чем-то таким[5], в силу чего оно едино; а эти философы не в состоянии теперь указать, в силу чего оно едино, если оно действительно едино (ведь или оно не едино, а подобно груде, или, если оно действительно едино, надо указать, что́ именно делает из многого единое). И точно так же определение едино, но равным образом и относительно него они не могут указать, в силу чего оно едино. А это вполне естественно, ибо основание единства для определения то же, что и для числа, и сущность есть единое в указанном смысле, а не так, как говорят некоторые, будто она некая единица или точка,— нет, каждая сущность есть осуществленность и нечто самобытное (physis). И так же как определенное число не может быть бо́льшим или меньшим, точно так же не может быть такой сущность как форма, разве только сущ-

ность, соединенная с материей. Итак, ограничимся вот этими разъяснениями относительно возникновения и уничтожения того, что называется сущностью, в каком смысле это возможно и в каком нет, и равным образом относительно свéдения сущности к числу.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Что же касается сущности материальной, то не надо упускать из виду, что, если даже все происходит из одного и того же первоначала или из одних и тех же первоначал и материя как начало всего возникающего одна и та же, тем не менее каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю, например: первая материя слизи — сладкое и жирное, желчи — горькое или еще что-нибудь, хотя, может быть, они происходят из одной и той же материи. А несколько материй бывает у одного и того же тогда, когда одна материя есть материя для другой, например: слизь возникает из жирного и сладкого, если жирное возникает из сладкого, а из желчи возникает слизь, поскольку желчь, разлагаясь, обращается в свою первую материю. Ибо одно возникает из другого двояко — или оно есть дальнейшее развитие другого, или это другое обратилось в свое начало. С другой стороны, из одной материи могут возникать различные вещи, если движущая причина разная, например из дерева — и ящик и ложе. А у некоторых вещей, именно потому, что они разные, материя необходимо должна быть разной, например: пила не может получиться из дерева, и это не зависит от движущей причины: ей не сделать пилу из шерсти или дерева. Если поэтому одно и то же может быть сделано из разной материи, то ясно, что искусство, т. е. движущее начало, должно быть одно и то же: ведь если бы и материя и движущее были разными, то разным было бы и возникшее.

Так вот, если отыскивают причину, то, поскольку о ней можно говорить в разных значениях, следует указывать все причины, какие возможно. Например: чтó составляет материальную причину человека? Не месячные ли выделения? А что — как движущее? Не семя ли? Что — как форма? Суть его бытия. А что — как конечная причина? Цель (и то и другое, пожалуй, одно 1044b
и то же). А причины следует указывать ближайшие;

на вопрос, что за материя, указывать не огонь или землю, а материю, свойственную лишь данной вещи. Что же касается естественных и возникающих сущностей, то, если изучить их правильно, их следует изучить указанным выше образом, — раз эти причины имеются и их столько, и познавать следует именно причины.

А что касается сущностей естественных, но вечных, то дело здесь обстоит иначе[1]. Ведь некоторые из них, пожалуй, не имеют материи, или [во всяком случае] не такую, а лишь допускающую пространственное движение. И также нет материи у того, что хотя и существует от природы, но не есть сущность, а сущность — его субстрат. Например: какова причина лунного затмения, что́ есть его материя? Ее нет, а Луна есть то, что претерпевает затмение. А какова движущая причина, заслоняющая свет? Земля. И цели здесь, пожалуй, нет. А причина как форма — это определение; но оно остается неясным, если не содержит причины. Например: что такое затмение? Лишение света. Если же прибавить «из-за того, что Земля оказалась между [Луной и Солнцем]», то определение будет содержать причину. Относительно сна неясно, что́ здесь есть первое претерпевающее. Сказать ли, что живое существо? Да, но в каком это отношении и какая его часть прежде всего? Будет ли это сердце или что-то другое? Далее: отчего сон? Далее: каково состояние, испытываемое этой частью, а не всем телом? Сказать ли, что это такая-то неподвижность? Да, конечно, но чем она вызывается в первом претерпевающем[2]?

ГЛАВА ПЯТАЯ

Так как некоторые вещи начинают и перестают существовать (esti kai oyk estin) не возникая и не уничтожаясь[1], например точки, если только они существуют, и вообще — формы, или образы (ведь не белизна возникает, а дерево становится белым, раз все, что возникает, возникает из чего-то и становится чем-то), то не все противоположности могут возникнуть одна из другой, но в одном смысле смуглый человек становится бледным человеком, а в другом смуглость — бледностью, и материя есть не у всего, а у тех вещей, которые возникают друг из друга и переходят друг в друга; а то,

что начинает и перестает существовать, не переходя одно в другое, материи не имеет.

Здесь есть затруднение: как относится материя каждой вещи к противоположностям. Например, если тело в возможности здорово, а здоровью противоположна болезнь, то есть ли тело в возможности и то и другое? И вода — есть ли она вино и уксус в возможности? Или же для одной вещи материя есть материя по отношению к обладанию и форме, а для другой — по отношению к лишенности и прехождению вопреки своей природе? Затруднение вызывает и вопрос, почему вино не есть материя уксуса и не есть уксус в возможности (хотя уксус и образуется из него) и почему живой не есть мертвый в возможности. Или же дело обстоит не так, а разрушения — это нечто привходящее, и именно сама 1045a
материя живого есть, поскольку она разрушается, возможность и материя мертвого, как и вода — материя уксуса: ведь мертвый возникает из живого и уксус возникает из вина так же, как из дня ночь. И стало быть, если одно таким именно образом обращается в другое, то оно должно возвращаться к своей материи; например, если из мертвого должно возникнуть живое существо, то он должен сначала обратиться в свою материю, а затем из нее возникает живое существо; и уксус должен обратиться в воду, а затем из нее возникает вино.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Что же касается указанного выше затруднения относительно определений и чисел, то [следует выяснить], какова причина того, что каждое из них едино. Ведь для всего, что имеет несколько частей, но совокупность этих частей не будет словно груда, а целое есть нечто помимо частей, — для всего этого есть некоторая причина [такого единства], ибо и у тел причиной их единства в одних случаях бывает соприкосновение, в других — вязкость или какое-нибудь другое свойство подобного рода. Определение же есть единая речь не в силу [внешней] связности подобно «Илиаде», а в силу единства [предмета]. Так вот, что же делает человека единым и почему он единое, а не многое, например живое существо *и* двуногое, тем более если имеются, как утверждают некоторые, само-по-себе-живое существо и само-по-себе-двуногое? Почему в таком случае сами они

оба не составляют человека так, чтобы людям приписывалось бытие по причастности не человеку и не одному, а двум — живому существу и двуногому[1]? И тогда человек вообще был бы не одним, а больше чем одним,— живым существом *и* двуногим.

Ясно поэтому, что если следовать тем путем, каким привыкли давать определение и высказываться[2], то невозможно объяснить и разрешить указанную трудность. Если же, как мы это говорим, одно есть материя, другое — форма[3], и первое — в возможности, второе — в действительности, то, по-видимому, вопрос уже не вызывает затруднения. В самом деле, затруднение здесь — то же, что и в том случае, если бы определением платья была «круглая медь»[4]: это название выражало бы определение, так что вопрос состоял бы в том, какова же причина единства круглоты и меди[5]. Но это уже не кажется затруднительным, потому что одно здесь материя, а другое — форма. В таком случае там, где имеет место возникновение, что же кроме действующей причины побуждает то, что есть в возможности, быть в действительности? Для того чтобы то, что есть шар в возможности, стало таковым в действительности, нет никакой другой причины — ею была суть бытия каждого из них[6]. А одна материя умопостигаема[7], другая — чувственно воспринимаема, и одно в определении всегда есть материя, другое — осуществленность, например: круг есть плоская фигура. А из того, чтó не имеет материи ни умопостигаемой, ни чувственно воспринимаемой, каждое есть нечто непосред-
1045b ственно в самом существе своем единое, как и нечто непосредственно сущее,— определенное нечто, качество или количество[8]. Поэтому в определениях нет ни «сущего», ни «единого», и суть их бытия есть непосредственно нечто единое, как и нечто сущее. Поэтому ни у одной из этих вещей и нет никакой другой причины того, что она единое или нечто сущее: ведь каждая из них есть непосредственно нечто сущее и нечто единое, не находясь в сущем и едином как в роде, и не так, чтобы сущее и единое существовали отдельно помимо единичных вещей.

Из-за упомянутой трудности одни говорят о причастности, но затрудняются указать, в чем причина причастности и что значит — быть причастным; другие говорят об «общении», как, например, Ликофрон[9] гово-

рит, что знание есть общение познавания с душой; а иные считают жизнь соединением или связью души с телом. Однако так же можно говорить обо всем: и обладание здоровьем [в таком случае] будет означать или общение, или связь, или соединение души и здоровья, и то, что медь образует треугольник,— это будет соединение меди и треугольника, и быть белым будет означать соединение поверхности и белизны. А причина [таких воззрений] в том, что для возможности и действительности ищут объединяющего основания и различия. Между тем, как было сказано, последняя материя и форма — это одно и то же, но одна — в возможности, другая — в действительности; так что одинаково, что искать причину того, что вещь едина, или причину единства [материи и формы]; ведь каждая вещь есть нечто единое, и точно так же существующее в возможности и существующее в действительности в некотором отношении одно, так что нет никакой другой причины единства, кроме той, что́ вызывает движение от возможности к действительности. А все, что не имеет материи, есть нечто безусловно единое.

КНИГА ДЕВЯТАЯ Θ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Итак, сказано о сущем в первичном смысле, т. е. о том, к чему относятся все другие роды сущего, именно о сущности. Ибо все другое обозначают как сущее, связывая его с мыслью о сущности: количество, и качество, и все остальное, о чем говорится как о сущем; в [мысли о] каждом из них должна содержаться мысль о сущности, как мы указали в наших предыдущих рассуждениях [1]. А так как о сущем говорится, с одной стороны, как о сути вещи, качестве или количестве, с другой — в смысле возможности и действительности, или осуществлении, то исследуем также более подробно различие между возможностью и действительностью; и прежде всего между нею и возможностью в самом собственном 1046a смысле слова, который, однако, не имеет значения для нашей настоящей цели. Ибо «возможность» и «действительность» простираются не только на находящееся в движении. Но, после того как мы скажем о возможности в этом смысле, мы при определении действительности, или деятельности, разъясним и другие значения возможности [2].

В другом месте мы уже разбирали, что «возможность», или «способность», и «мочь» имеет различные значения [3]. Оставим без внимания все то, что есть способность только по имени. Ведь в некоторых случаях о ней говорится лишь по некоторому сходству, как, например, в геометрии мы говорим о чем-то как о способном и неспособном, поскольку оно некоторым образом есть или не есть [такое-то] [4]. А все способности, относящиеся к одному и тому же виду, суть некоторые начала и называются способностями по их отношению к одной первой способности, которая есть начало изменения

вещи, находящееся в другом или в ней самой, поскольку она другое. А именно: это, во-первых, способность претерпевать как заложенное в самой претерпевающей вещи начало испытываемого ею изменения, вызываемого другим или ею самой, поскольку она другое; это, во-вторых, обладание невосприимчивостью к худшему и к тому, чтобы быть уничтоженным чем-то другим или самой вещью, поскольку она другое, через начало, вызывающее изменение. Во всех этих определениях содержится мысль о первой способности. Далее, эти способности означают способности либо вообще делать или претерпевать, либо делать или претерпевать надлежащим образом, так что в мысли о них так или иначе содержатся мысли о способностях, указанных раньше.

Итак, ясно, что в некотором смысле способность действовать и претерпевать — одна (ибо нечто способно и потому, что оно само имеет способность претерпевать, и потому, что другое способно претерпевать от него), а в некотором она разная: ведь одна из них находится в претерпевающем (ибо претерпевающее претерпевает — причем одно от другого — потому, что в нем есть некоторое начало, а также потому, что и материя есть некоторое начало: жирное воспламеняемо, и определенным образом податливое ломко, и точно так же в остальных случаях), а другая — в действующем, например теплое и строительное искусство: первое — в могущем нагревать, второе — в способном строить. Поэтому, если в вещи то и другое от природы сращено, она сама не претерпевает от самой себя, ибо она одна, а не разное. Равным образом и неспособность и неспособное — это лишенность, противоположная такого рода способности, так что способность всегда бывает к тому же и в том же отношении, что и неспособность. А о лишенности говорится в различных значениях. А именно: она означает, во-первых, что нечто чего-то не имеет; во-вторых, что хотя чему-то свойственно иметь что-то от природы, однако оно не имеет его — или вообще, или тогда, когда ему свойственно иметь его, при этом либо определенным образом, например полностью, либо каким-нибудь [другим] образом. В некоторых же случаях мы говорим о лишении тогда, когда то, что от природы свойственно иметь, отнимается насильно.

ГЛАВА ВТОРАЯ

А так как одни начала этого рода [1] имеются в вещах неодушевленных, другие — в одушевленных и в душе, 1046b причем у души — в ее разумной части, то ясно, что и из способностей одни будут не основывающиеся на разуме, другие — сообразующиеся с разумом. Поэтому все искусства и всякое умение творить суть способности, а именно: они начала изменения, вызываемого в другом или в самом обладающем данной способностью, поскольку он другое.

И одни и те же способности, сообразующиеся с разумом, суть начала для противоположных действий, а каждая способность, не основывающаяся на разуме, есть начало лишь для одного действия; например, теплое — это начало только для нагревания, врачебное же искусство — для болезни и здоровья. Причина этого в том, что знание есть уразумение, а одним и тем же уразумением выясняют и предмет, и его лишенность, только не одинаковым образом, и в некотором смысле оно имеет дело с тем и с другим, а в некотором смысле — больше с действительно существующим; так что и такого рода знания хотя и должны быть направлены на противоположности, но на одну — самое по себе, а на другую — не самое по себе, ибо первую уразумевают как самое по себе, а вторую — в известной мере привходящим образом, ибо противоположное [первой] объясняют через отрицание и удаление; в самом деле, противоположное — это основная лишенность, а она и есть удаление одной из обеих противоположностей. И так как противоположности не существуют в одном и том же, знание же есть способность уразумения, а душа обладает началом движения, то в то время как полезное для здоровья вызывает только здоровье, способное нагревать — только тепло и способное охлаждать — только холод, сведущий же — то и другое. Ибо уразумение касается и того и другого, хотя не одинаково, и находится в душе, обладающей началом движения; так что тем же началом [2] душа будет двигать то и другое, связывая их с одним и тем же. Поэтому способное к уразумению действует противоположно ⟨тому, как действует неспособное к уразумению⟩, ибо противоположности объемлются одним началом — разумом.

Ясно также, что способности делать или претерпевать надлежащим образом сопутствует способность просто делать или претерпевать, но этой способности первая — не всегда: ведь тот, кто делает надлежащим образом, должен также и делать, но тот, кто просто делает, не обязательно делает и надлежащим образом.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Некоторые, однако (например, мегарцы), утверждают, что нечто может действовать только тогда, когда оно действительно действует, когда же не действует, оно и не может действовать; например, тот, кто не строит дом, не может строить дом, а это может [лишь] тот, кто его строит, когда он его строит,— и подобным же образом во всех других случаях. Нелепости, которые следуют отсюда для них, нетрудно усмотреть. Ведь ясно, что ни один человек в таком случае не будет и строителем дома, если он сейчас дом не строит (ведь быть строителем дома — значит быть в состоянии строить дом); и так же будет обстоять дело и с другими искусствами. Если же нельзя обладать такими искусствами, не научившись им когда-то и не усвоив их, и точно так же — перестать обладать ими, иначе как утратив их когда-то (либо из забывчивости, либо из-за несчастного случая, либо от продолжительности времени, во всяком случае не из-за уничтожения предмета — он ведь существует всегда), то может ли быть, чтобы человек больше не обладал искусством, а затем сразу же начал строить, каким-то образом приобретя его? И точно так же обстояло бы дело с неодушевленными предметами: ведь ни одна вещь не будет холодной, или теплой, или сладкой и вообще чувственно воспринимаемой, если ее не воспринимают чувствами. И потому им придется соглашаться с учением Протагора[1]. Но и чувственным восприятием не будет обладать ни одно существо, если оно не будет воспринимать чувствами и не будет деятельным. Если поэтому слеп тот, у кого нет зрения, хотя ему от природы свойственно иметь его и именно в то время, когда это ему свойственно, и, далее, так, [как подобает], то одни и те же люди будут слепыми по нескольку раз в день[2] и глухими точно так же.

Далее, если неимеющее возможности — это то, что лишено возможности, то получается, что то, что еще

не произошло, не будет иметь возможность произойти; если же о неимеющем возможности произойти утверждают, что оно есть или будет, то говорят неправду (ведь именно это означало «неимеющее возможности»), и, следовательно, такие взгляды отвергают и движение и возникновение. В самом деле, то, что стоит, всегда будет стоять, и то, что сидит,— сидеть; раз оно сидит, оно не встанет, ибо невозможно, чтобы встало то, что не имеет возможности встать. Если поэтому утверждать такое недопустимо, то ясно, что возможность и действительность — не одно и то же (между тем приведенные взгляды отождествляют возможность и действительность, а потому и пытаются опровергнуть нечто немаловажное); так что вполне допустимо, что нечто хотя и может существовать, однако не существует, и хотя может и не существовать, однако существует, и точно так же относительно других родов сущего — то, что может ходить, не ходит, а то, что может не ходить, ходит. А может то, для чего не будет ничего невозможного в осуществлении того, для чего, как утверждают, оно имеет возможность. Я разумею, например, если что-то может сидеть и ему случается сидеть, то, если оно на самом деле сидит, в этом не будет ничего невозможного. И точно так же, если что-то способно быть приведенным в движение или приводить в движение, остановиться или остановить, быть или возникать, не быть или не возникать.

А имя energeia, связываемое с entelecheia[3], перешло и на другое больше всего от движений: ведь за деятельность больше всего принимают движение. Поэтому-то несуществующему и не приписывают движения, а приписывают ему другое, например что несуществующее есть мыслимое или желаемое, но не утверждают, что оно приводимо в движение, и это потому, что иначе оно было бы в действительности, не будучи
1047b в действительности. В самом деле, среди несуществующего что-то есть в возможности; но оно не *есть*, потому что оно не есть в действительности.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Если возможное таково, как было указано, или согласуется [со сказанным], то, очевидно, не может быть правильно утверждение, что вот это возможно, но не произойдет, так что в этом случае ускользало бы от нас,

что́ значит невозможное. Я имею в виду, например, если бы кто, не принимая во внимание, что́ значит невозможное, сказал, что диагональ может быть измерена [стороною квадрата], но никогда измерена не будет, потому что ничто-де не мешает, чтобы нечто, имеющее возможность быть или возникнуть, не было ни теперь, ни в будущем. Однако из установленного выше [1] вытекает с необходимостью, что если мы и предположим существование или возникновение того, чего нет, но что может быть, то в этом не будет ничего невозможного; в приведенном же примере будет как раз случай невозможности, потому что соизмеримость диагонали [со стороной квадрата] невозможна. Дело в том, что ложное и невозможное — не одно и то же: ведь то, что ты стоишь сейчас, — это ложно, но не невозможно.

Вместе с тем ясно также, что если при наличии *А* необходимо существует *Б*, то и при наличии возможности существования *А* необходима и возможность существования *Б*. В самом деле, если возможность *Б* не необходима, то ничто не мешает, чтобы было возможно, что *Б* не существует. Допустим, что *А* возможно. Стало быть, если *А* возможно, то не вытекало бы ничего невозможного, если бы было принято, что *А* есть. Тогда и *Б* необходимо есть. Между тем было предположено, что оно невозможно. Допустим, что *Б* невозможно. Если же невозможно, чтобы *Б* было, то необходимо, чтобы и *А* было невозможно. Но ведь *А* было возможно, значит, и *Б*. Итак, если *А* возможно, то и *Б* будет возможно, если только отношение между ними таково, что при существовании *А* необходимо существование *Б*. Стало быть, если при таком отношении между *А* и *Б* существование *Б* невозможно, если *А* возможно, то значит, *А* и *Б* не будут находиться в том отношении, как было принято; и если при наличии возможности *А* необходима и возможность *Б*, то, если есть *А*, необходимо есть и *Б*. Ибо утверждение, что необходимо, чтобы *Б* было возможно, если возможно *А*, означает, что если, когда и каким образом возможно существование *А*, тогда и таким же образом необходимо и существование *Б*.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Все способности делятся на врожденные (например, [внешние] чувства), приобретаемые навыком (например, способность игры на флейте) и приобретаемые

через обучение (например, способность к искусствам). И чтобы иметь одни из этих способностей — те, которые приобретаются навыком и разумением, необходимы предварительные упражнения, а для способностей другого рода[1] и способностей к претерпеванию такие упражнения не необходимы.

А так как то, что способно, способно к чему-то, 1048a в какое-то время и каким-то образом (добавим также все остальное, что необходимо при точном определении), и так как одни способны производить движение согласно разуму и их способности сообразуются с разумом, другие не наделены разумом и их способности не основываются на разуме, причем первые способности должны быть в одушевленном существе, а вторые — и в одушевленных существах и в неодушевленных предметах, то, когда действующее и претерпевающее приходят в соприкосновение соответствующим их способностям образом, одна из способностей второго рода необходимо действует, а другая претерпевает, а при способностях первого рода это не необходимо. Ибо каждая способность второго рода производит лишь одно действие, а первого рода может производить и противоположные действия, так что [если бы эти способности проявлялись с необходимостью], то они производили бы в одно и то же время противоположные действия; но это невозможно. Вот почему решающим должно быть что-то другое, я имею в виду стремление или собственный выбор. К чему из двух решительно стремится существо, то́ оно, когда это представляется возможным, и делает соответствующим способности образом и приходит в соприкосновение с претерпевающим. Поэтому всякий раз, когда способное действовать согласно разуму стремится к тому, способность к чему имеет, и в той мере, в какой оно способно, оно необходимо делает именно это; а способно оно действовать, когда претерпевающее налицо и находится в определенном состоянии; иначе оно действовать не может (а уточнять еще, добавляя «при отсутствии какого-либо внешнего препятствия», уже нет никакой надобности: ведь речь идет о способности в том смысле, в каком она способность к действию, а такова она не во всех случаях, а при определенных условиях, одно из которых — устранение внешних препятствий: их исключает нечто[2], содержащееся в определении [способности]). Поэтому и

не может кто-либо совершить в одно и то же время два [различных] или противоположных действия, если бы даже и хотел и желал этого: ведь способностью к ним он обладает не таким образом, и нет способности делать в одно и то же время противоположное одно другому, ибо то, к чему кто-либо способен, он будет делать так, [а не иначе].

ГЛАВА ШЕСТАЯ

После того как было сказано о способности — той, о которой идет речь как о связанной с движением, укажем, чтó такое действительность и какова она. Ведь если мы разберем это, нам в то же время станет ясно и то, что мы как о способном говорим не только о том, чему от природы свойственно приводить в движение другое или быть приведенным в движение другим (будь то вообще или определенным образом), но и в другом смысле, из-за которого мы и разобрали указанные раньше значения способности. Итак, действительность — это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности (а как о сущем в возможности мы говорим, например, об [изображении] Гермеса, что оно в дереве, и о половинной линии, что она в целой линии, потому что ее можно отнять, и точно так же и того, кто [в данное время] не исследует, мы признаем сведущим, если он способен исследовать), а в смысле осуществления. То, чтó мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определения, а надо сразу замечать соответствие, а именно: как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением, выделенное из материи к этой материи, обработанное к необработанному. И в этом различии одна сторона пусть означает действительность, другая — возможное. Не обо всем говорится в одинаковом смысле, что оно есть в действительности, разве только в смысле соответствия одного другому, а именно: как одно находится в другом или относится к другому, так третье находится в четвертом или относится к четвертому, ибо одни относятся друг к другу, как движение относится

к способности, другие — как сущность к какой-нибудь материи.

А о беспредельном, пустом и другом тому подобном говорят как о возможном и действительном не в том смысле, в каком говорят о большинстве вещей, например о видящем, идущем и видимом. О только что перечисленном можно иногда говорить истину и без оговорок (ведь видимое — это, с одной стороны, то, что́ видят, а с другой — то, что́ можно видеть); беспредельное же существует в возможности не в том смысле, что оно когда-то будет существовать отдельно в действительности, оно таково[1] лишь для познания. Из того, что делению нет конца, следует, что действительность [у беспредельного] имеется в возможности[2], но не следует, что беспредельное существует отдельно.

Ни одно из действий, имеющих предел, не есть цель, а все они направлены на цель, например цель похудания — худоба; но когда худеющий находится в таком движении, которое происходит не ради похудания, это движение не действие или по крайней мере не законченное действие (ибо оно не есть цель); но если в движении заключена цель, то оно и есть действие. Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. Иначе действие это уже должно было бы когда-нибудь прекратиться, так, как когда человек худеет; здесь это не так, а, [например], он живет — и уже жил. Поэтому первые надо называть движениями, вторые — осуществлениями. Ведь всякое движение незакончено — похудание, учение, ходьба, строительство; это, разумеется, движения и именно незаконченные. Ибо неверно, что человек в одно и то же время идет и уже сходил, строит дом и уже построил его, возникает и уже возник или двигается и уже подвинулся,— все это разное, и также разное «движет» и «подвинул». Но одно и то же существо в то же время увидело и видит, а также думает и подумало. Так вот, такое действие я называю осуществлением, а то — движением. Таким образом, из этих и им подобных рассуждений должно быть нам ясно, что такое сущее в действительности и каково оно.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

А когда та или другая вещь есть в возможности и когда нет,— это надо выяснить: ведь не в любое время 1049a она в возможности. Например, есть ли земля человек в возможности или нет, а скорее, когда она уже стала семенем? А может быть, даже и не тогда, так же как и врачебным искусством или в силу стечения обстоятельств не может быть излечено все что угодно, а имеется нечто способное к этому, а таково здоровое в возможности. То, что́ из сущего в возможности становится действительным через замысел, можно определить так: оно то, что возникает по воле [действующего], если нет каких-либо внешних препятствий; а там, у выздоравливающего, [возможность переходит в действительность], когда нет никаких препятствий в нем самом; точно так же дом в возможности: если ничто из того, что относится к нему, т. е. в материале, не мешает этому материалу стать домом и нет ничего, что надо было бы прибавить, или убавить, или изменить,— то это дом в возможности; и одинаково обстоит дело и со всем остальным, у чего начало возникновения находится вовне. А там, где начало возникновения имеется в самом [возникающем], в возможности есть то, что при отсутствии каких-либо внешних препятствий станет сущим в действительности через себя; например, семя еще не есть человек в возможности (ему надо попасть во что-то другое и преобразоваться). Когда же нечто благодаря тому, что оно имеет начало в самом себе, оказывается способным перейти в действительность, оно уже таково в возможности; а семя, как мы о нем говорили раньше, нуждается в другом начале, подобно тому как земля не есть еще изваяние в возможности (ведь только изменившись, она станет медью).

Когда мы о чем-то говорим, что оно не вот это, а из такого-то материала (например, ящик не дерево, а деревянный и дерево не земля, а из земли, а земля в свою очередь, если с ней так же обстоит дело, есть не что-то другое, а из чего-то другого), тогда, по-видимому, всегда в возможности (без оговорок) последующее. Так, например, ящик не земляной и не земля, а деревянный, ибо дерево есть ящик в возможности, и оно материя ящика: дерево вообще есть материя ящика вообще,

а материя этого вот ящика — вот это дерево. Если же есть нечто первое, о чем уже не говорится со ссылкой на другое как о сделанном из этого другого, то оно первая материя; так, например, если земля — из воздуха, а воздух не огонь, а из огня, то огонь — первая материя, которая не есть определенное нечто. Ведь то, о чем сказывают, т. е. субстрат, различают именно по тому, есть ли он определенное нечто или нет; например, субстрат для состояний — это человек, т. е. тело и душа, а состояния — это образованное, бледное (когда у кого-то имеется образованность, он называется не образованностью, а образованным, и человек — не бледностью, а бледным, также не хождением или движением, а идущим или движущимся, подобно тому как выше говорилось о сделанном из какого-то материала). Итак, там, где дело обстоит таким образом, последний [субстрат] — сущность; а там, где это не так, а сказываемое есть некая форма и определенное нечто, последний [субстрат] есть материя и материальная сущность. Выходит, таким образом, что правильно то, что сделан-
1049b ное из чего-то называется по материалу и по состояниям, ибо и то и другое есть нечто неопределенное. Таким образом, когда надо говорить, что нечто есть в возможности, и когда нет, — об этом сказано.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Так как выяснено[1], во скольких значениях говорится о том, что первее, или предшествует, то очевидно, что действительность, или деятельность, первее возможности, или способности. Я имею в виду, что она первее не только той определенной способности, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще первее всякого начала, способного вызвать или остановить движение чего-то: ведь и природа принадлежит к тому же роду, что и способность; она начало движения, но не в другом, а в самой вещи, поскольку это сама вещь. Таким образом, действительность первее всякого такого начала и по определению, и по сущности, а по времени она в некотором смысле предшествует, а в некотором нет.

Что она первее по определению — это ясно: способное в первичном смысле есть способное потому, что мо-

жет (endechesthai) стать действительным; так, например, под способным строить я разумею то, чтó может строить, под способным видеть — то, чтó может видеть, а под видимым,— то, чтó можно видеть, и то же относится и ко всем остальным случаям, а потому определение и познание [того, что в действительности], должно предшествовать познанию [того, что в возможности].

А по времени действительность предшествует возможности вот в каком смысле: предшествует сущему в возможности то действительное, что тождественно с ним по виду, но не по числу. Я разумею под этим то, что материя, семя и то, что способно видеть, которые суть человек, хлеб и видящее в возможности, а в действительности еще нет, конечно, предшествуют вот этому человеку, уже существующему в действительности, и также хлебу, и видящему, но им предшествует по времени другое сущее в действительности, из чего они возникли: ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек — из человека, образованный — через образованного, причем всегда есть нечто первое, чтó приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности. В рассуждениях же о сущности сказано, что все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-то и вследствие чего-то [2], что тождественно ему по виду.

Поэтому и считают, что невозможно быть строителем, ничего не построив, или быть кифаристом, никогда не играв на кифаре. Ведь тот, кто учится играть на кифаре, учится этому, играя на кифаре, и подобным же образом все остальные обучающиеся. Это дало повод к софистическому доказательству, что человек, еще не обладая знанием, будет делать то, что составляет предмет знаний. Конечно, тот, кто учится, еще не обладает им, однако что-то из того, что становится, уже стало, и что-то из того, что вообще приводится в движение, уже приведено в движение (это показано в рассуждениях о движении [3]); потому и тот, кто учится, должен, пожалуй, владеть чем-то из знания. Следовательно, и отсюда ясно, что действительность также и в этом смысле предшествует возможности, а именно по становлению и по времени.

Но конечно же, и по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что после-

дующее по становлению первее по форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка, и человек — первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое — нет), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель — это действительность, и ради цели приобретается способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть, и подобным образом они обладают строительным искусством, чтобы строить, и способностью к умозрению, чтобы заниматься умозрением, а не наоборот, будто они занимаются умозрением, чтобы обладать способностью к умозрению,— разве лишь для упражнения; но в этом случае не занимаются, [собственно говоря], умозрением, а делают это или ради одного лишь упражнения, или нисколько не нуждаясь в умозрении [4]. Кроме того, материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма. И подобным образом дело обстоит и у остального, в том числе и у того, цель чего — движение. Поэтому, так же как учителя, показав учеников в их деятельности, полагают, что достигли цели, так же обстоит дело и в природе [5]. Если бы это было иначе, получилось бы так, как с Гермесом Павсона [6]: ведь и в отношении знания, так же как и в отношении этого Гермеса, было бы неясно, находится ли оно внутри или вовне. Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и «деятельность» (energeia) производно от «дела» (ergon) и нацелена на «осуществленность» (entelecheia).

И хотя в одних случаях последнее — это применение [способности] (например, у зрения — ви́дение, и, помимо ви́дения, зрение не совершает никакой другой деятельности), а в некоторых случаях что-то возникает (например, через строительное искусство — дом помимо самого строительства), тем не менее деятельность в первом случае составляет цель, во втором — в большей мере цель, чем способность есть цель, ибо строительство осуществляется в том, что строится, и оно возникает и существует вместе со строением. Итак, там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность находится

в том, что создается (например, строительство — в том, что строится, ткачество — в том, что ткется, и подобным же образом в остальных случаях, и вообще движение — в том, что́ движется); а там, где нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что́ действует (например, ви́дение — в том, кто видит, умозрение — в том, кто им занимается, и жизнь — в душе, а потому и блаженство, 1050b ибо блаженство — это определенного рода жизнь); так что очевидно, что сущность и форма — это действительность.

Таким образом, из этого рассуждения ясно, что по сущности действительность первее возможности, а также, как мы сказали, по времени одна действительность всегда предшествует другой вплоть до деятельности постоянно и первично движущего.

Но она первее и в более важном смысле, ибо вечное по своей сущности первее преходящего, и ничто вечное не существует в возможности. Доказательство этому следующее: всякая возможность чего-то есть в одно и то же время возможность его противоположности. Ибо то, что не способно существовать, не будет присуще ничему, но все то, что к этому способно, может не быть в действительности. Итак, то, что способно быть, может и быть и не быть, а значит, одно и то же способно и быть и не быть. Но то, что способно не быть, может не быть, а то, что может не быть, преходяще — или вообще, или в том отношении, в каком о нем говорят, что оно может не быть, т. е. в отношении своего места[7] или количества, или качества; а «преходяще вообще» означает «преходяще по своей сущности». Таким образом, ничто не преходящее вообще никогда не существует в возможности, хотя ничто не мешает, чтобы оно в каком-то отношении было в возможности, например в отношении качества или места; следовательно, все вечное существует в действительности. Также не существует в возможности ничто необходимо сущее (ведь и оно первое: если бы его не было, не было бы ничего). Также не существует в возможности вечное движение, если таковое есть; и если что-нибудь движущееся вечно, то оно движущееся не в возможности, разве лишь в отношении того, откуда и куда оно движется (ничто не мешает, чтобы для этого существовала материя). Поэтому Солнце, светила и все небо

в целом находятся в постоянной деятельности, и нечего опасаться, что они когда-нибудь остановятся, как этого боятся те, кто рассуждает о природе[8]. Светила и не устают, совершая это движение. Ибо возможность противоречащего им не касается их движения (в отличие от движения преходящих вещей), так чтобы непрерывность их движения была сопряжена с трудностью: ведь причиной такой трудности бывает сущность, поскольку она материя и возможность, а не действительность.

И уподобляется непреходящему также то, что подвержено изменению, например земля и огонь: ведь и они находятся в постоянной деятельности, ибо движение они имеют сами по себе и в самих себе. Что же касается других способностей, то, согласно установленному выше, они все способности к противоположному одно другому. То, что способно двигать так, способно двигать и иначе — это относится к способностям, сообразующимся с разумом; а способности, не основывающиеся на разуме, приводят одинаково к противоположному одно другому в зависимости от того, налицо ли или нет то или другое. Поэтому если имеются такие самобытности (physeis) или сущности, какими те, кто исследует определения, признают идеи, то было бы нечто гораздо более знающее, нежели само-по-себе-знание, и гораздо более движущееся, нежели [само-по-
1051a себе-] движение, ибо первые[9] в большей мере деятельности, а вторые[10] — способности к таким деятельностям. Таким образом, очевидно, что деятельность первее и способности, и всякого начала изменения.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

А что действительность и лучше и ценнее, нежели способность к благу,— это ясно вот из чего. То, что обозначается как способное, одинаково способно к противоположностям; например, то, о чем говорят, что оно способно быть здоровым, одинаково и в то же самое время способно быть больным: ведь способность быть здоровым и быть больным, находиться в покое и находиться в движении, строить и разрушать, быть возводимым и рушиться — [всякий раз] одна и та же. Таким образом, способность к противоположностям наличествует в одно и то же время, но сами противоположности не могут наличествовать в одно и то же время; невоз-

можно также, чтобы [у одного и того же] противоположные состояния наличествовали в действительности в одно и то же время (например, невозможно быть [в одно и то же время] и здоровым и больным). Так что благое должно быть одной из двух противоположностей, а способность — это способность к той и другой или ни к одной из них. Таким образом, действительность лучше. В дурном же завершение и действительность необходимым образом хуже, нежели способность. Ибо то, что обладает способностью, одинаково способно к обеим противоположностям. Стало быть, ясно, что дурное не существует помимо [дурных] вещей: ведь по природе оно хуже способности [к злу][1]. Значит, в изначальном и вечном нет ничего дурного, никакого изъяна, ничего порченого (ведь и порча есть нечто дурное[2]).

Также и свойства геометрических фигур обнаруживаются через деятельность: их обнаруживают посредством проведения линий. А если бы эти линии уже были проведены, [искомые свойства] были бы очевидны, однако они содержатся лишь в возможности. Почему углы в треугольнике вместе составляют два прямых? Потому что углы, примыкающие к одной точке[3], равны двум прямым; таким образом, если бы была проведена линия, параллельная одной из сторон, то при взгляде [на чертеж] сразу стало бы ясно, почему это так. Почему всякий угол, вписанный в полукруг, прямой? Потому что, если имеются три равные линии, две из которых образуют основание [вписанного угла], а третья проведена под прямым углом из середины основания, то достаточно одного взгляда [на чертеж], чтобы вывод стал ясен тому, кто знает предыдущее положение[4]. Таким образом, очевидно, что сущее в возможности обнаруживается через деятельность. И причина этого — то, что мышление есть деятельность. Так что [в этом смысле] возможность зависит от деятельности, и вот почему познают, действуя, хотя по возникновению деятельность в каждом отдельном случае есть нечто последующее [по отношению к возможности][5].

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

О сущем и не-сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий; во-вторых, как о сущем
и не-сущем в возможности или действительности 1051b

применительно к этим категориям и к тому, что им противоположно[1]; в-третьих, в самом основном смысле сущее — это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратно тому, как дело обстоит с вещами. Так вот, раз это так, то спрашивается, когда имеется или не имеется то, что обозначается как истинное или как ложное. Следует рассмотреть, что́ мы под ними разумеем. Так вот, не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду. Если поэтому одно всегда имеется в связи и не может быть разъединено, другое же всегда разъединено и не может быть связано, а иное допускает и связывание и разъединение, то «быть» — значит быть связанным и составлять одно, а «не быть» — значит не быть связанным, а составлять больше, чем одно. А относительно того, что допускает и то и другое, одно и то же мнение или одно и то же утверждение бывает ложным и истинным, и оно может быть в одно время истинным, а в другое ложным; между тем относительно того, с чем иначе обстоять не может, одно и то же утверждение не бывает в одно время истинным, а в другое ложным, а всегда одни и те же утверждения истинны или ложны.

Но что такое бытие и небытие, истинное и ложное в отношении вещей несоставных? Ведь бытие здесь не составное, так чтобы оно было тогда, когда имеется связь, а не-бытие — когда имеется разъединение, как, например, когда говорим, что «дерево бело» или «диагональ несоизмерима»; также и истинное и ложное бывает здесь не так, как в указанных выше случаях. И как истина здесь имеет не тот же смысл, что там, так и бытие. Истинное и ложное означают здесь следующее: истина есть удостоверение [как бы] на ощупь (to thigein) и сказывание (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание (в самом деле, относительно сути вещи ошибиться невозможно — разве что привходящим образом,— и одинаково обстоит дело и с сущностями несоставными, ибо и относительно них ошибиться нельзя; и все они существуют в действительности, не в возможности, ибо иначе они возни-

кали бы и уничтожались; а сущее само по себе [2] не возникает и не уничтожается, ибо иначе оно должно было бы возникать из чего-то; поэтому относительно того, что́ есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибиться, а можно либо мыслить его, либо нет. Относительно его ставится вопрос только о сути, а не [3] о том, такого ли свойства оно или нет).

Что же касается бытия как истины и небытия как ложного, то в одних случаях, если связывают [связанное на деле], имеется истинное, если же такого связывания нет, то — ложное, а в других случаях, когда имеется одно, если оно действительно сущее, оно есть только таким-то образом [4]; если же оно таким-то образом не существует, оно вообще не существует, и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее, а ложного здесь нет, как нет здесь и заблуждения, а есть лишь незнание, но незнание, не сходное со слепотой: ведь слепоту можно сравнить с тем, как если бы кто не был наделен мыслительной способностью вообще [5].

Равным образом очевидно, что относительно вещей неподвижных, если их считают неподвижными, нельзя ошибиться в смысле времени. Если, например, полагают, что треугольник не изменяется, то не будут думать, что углы его в одно время равны двум прямым, а в другое нет (ведь в таком случае он бы изменялся). Однако вполне возможно предположить, что одна неизменяющаяся вещь имеет такое-то свойство, а другая [того же вида] не имеет, например что ни одно четное число не есть простое [6] число, или же — что одни таковы, а другие нет.

А относительно неизменяющейся вещи, которая по числу одна, и такого рода заблуждение невозможно: ведь здесь нельзя уже будет думать, что одни имеют такие-то свойства, другие нет, а можно лишь высказываться истинно или ложно об этой вещи, поскольку всегда все обстоит с ней именно так, а не иначе.

КНИГА ДЕСЯТАЯ (I)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Что о едином говорится в различных значениях, об этом сказано раньше — там, где мы разбирали, в скольких смыслах [употребляются отдельные слова]; но разнообразные значения единого сводимы к четырем основным видам того, что называется единым первично и само по себе, а не привходящим образом, а именно: [1] непрерывное — либо вообще, либо — особенно — по природе, а не через соприкосновение или связь (да и из этого надо считать единым в большей мере и первее то, движение чего нераздельнее и более просто); [2] едино — и даже в большей мере — то, что составляет целое и имеет определенный образ, или форму, особенно если нечто таково от природы, а не посторонней силой (наподобие того, чтó соединено клеем, или гвоздями, или узлом), и имеет причину своей непрерывности в самом себе. А вещь бывает такой оттого, что движение ее одно и неделимо по месту и времени; поэтому ясно, что если чему-то присуще от природы первое начало первичного движения (я имею в виду первое начало перемещения — круговое движение), то это — первичная единая величина. Таким образом, то, что едино в этом смысле,— это или непрерывное, или целое. А в другом смысле едино то, определение чего едино. Таково то, что постигается единой мыслью, т. е. то, мысль о чем неделима, неделима же мысль о неделимом по виду или по числу; [3] по числу неделимо единичное, [4] по виду — то, что неделимо для понимания и познания, так что единым в первичном смысле можно было бы считать то, чтó есть причина единства сущностей [1]. Итак, вот во скольких значениях говорится о едином — это непрерывное от природы, целое, единичное и общее, и все они единое потому, что в одних

случаях неделимо их движение, в других — мысль о них или определение их.

1052b Надо, однако, иметь в виду, что нельзя считать одинаковыми вопрос о том, какие вещи обозначаются как единое, и вопрос о том, что́ такое существо единого и каково его определение (ведь о едином говорится в указанных смыслах, и единой будет каждая из тех вещей, которым присущ один из упомянутых видов единства. А существо единого иногда будет присуще одному из этих видов, иногда чему-то другому, что даже ближе к [непосредственному значению] слова «единое», тогда как указанные вещи едины в возможности), так же как это следовало бы говорить об элементе и причине, если бы надо было, с одной стороны, различать, какие вещи к ним относятся, а с другой — давать определение самого имени. Ибо в одном смысле элемент есть огонь (и пожалуй, само по себе также и беспредельное [2] или еще что-то в этом роде есть элемент), а в другом смысле нет: ведь существо огня и существо элемента не одно и то же, а как определенная вещь и естество элемент есть огонь; слово же «элемент» обозначает нечто привходящее для огня, а именно что что-то возникает из него как из первоосновы. То же можно сказать и о причине, и о едином, и обо всем подобном им. Поэтому и быть единым — значит быть неделимым именно как определенным нечто и существующим отдельно либо пространственно, либо по виду, либо в мысли; иначе говоря, это значит быть целым и неделимым, а скорее всего быть первой мерой для каждого рода, главным образом для количества; ведь отсюда [это значение единого] перешло на другие [роды сущего]. Мера есть то, чем познается количество; а количество как таковое познается или через единое, или через число [3], а всякое число — через единое, так что всякое количество как таковое познается через единое, и то первое, чем познаются количества, есть само единое; а потому единое есть начало числа как такового. Отсюда и во всех остальных областях мерой называется то первое, чем каждая вещь познается, и для каждого мерой служит единое — в длине, в ширине, в глубине, в тяжести, в скорости («тяжесть» и «скорость» одинаково применимы к противоположностям, ибо каждая из них имеет двоякое значение; так, тяжесть приписывается и тому, что имеет хоть какой-либо вес, и тому,

что имеет чрезвычайно большой вес, а скорость — и тому, что совершает хоть какое-либо движение, и тому, что движется чрезвычайно быстро: ведь есть некоторая скорость и у того, что движется медленно, а тяжесть — у более легкого).

Так вот, во всех этих случаях мерой и началом служит нечто единое и неделимое, ибо и при измерении линий мы как неделимой пользуемся линией величиною в одну стопу: всюду в качестве меры ищут нечто единое и неделимое, а таково простое или по качеству, или по количеству. А где представляется невозможным что-то отнять или прибавить, там мера точна (поэтому
1053a мера числа самая точная: ведь единица принимается как нечто во всех отношениях неделимое); а во всех остальных случаях стараются брать эту меру как образец: у стадия, у таланта и вообще у того, что покрупнее, бывает менее заметно, когда что-то прибавляют к ним или отнимают от них, чем у величины меньших размеров. Поэтому все делают мерой то, что как первое по свидетельству чувственного восприятия не допускает [такого прибавления или отнятия],— и для жидкого и сыпучего, и для имеющего тяжесть или величину, и полагают, что знают количество, когда знают его с помощью этой меры. Равным образом и движение измеряют простым и наиболее быстрым движением, так как оно занимает наименьшее время; поэтому в учении о небесных светилах за начало и меру берется такое единое (а именно: в основу кладется равномерное и наиболее быстрое движение — движение неба, и по нему судят обо всех остальных), в музыке — четверть тона (так как она наименьший тон), а в речи — отдельный звук. И все это — единое не в том смысле, что оно обще им всем, а в указанном выше смысле [4].

Мера, однако, не всегда бывает одна по числу; иногда мер больше, например: имеется два вида четверти тона, различающиеся между собой не на слух, а своими числовыми соотношениями [5], и звуков, которыми мы производим измерение, несколько, а также диагональ квадрата и его сторона измеряются двоякой мерой, равно как и все [несоизмеримые] величины. Таким образом, единое есть мера всех вещей, потому что мы узнаем, из чего состоит сущность, когда производим деление либо по количеству, либо по виду. И единое неделимо потому, что первое в каждом [роде вещей] неде-

лимо. Однако не все единое неделимо в одинаковом смысле, например стопа и единица: последняя такова во всех отношениях, а первую надо относить к тому, что неделимо лишь для чувственного восприятия, как это было уже сказано: ведь, собственно говоря, все непрерывное делимо.

Мера всегда однородна с измеряемым: для величин мера — величина и в отдельности для длины — некоторая длина, для ширины — ширина, для звука — звук, для тяжести — тяжесть, для единиц — единица (именно так это надо принять, а не говорить, что мера чисел есть число; правда, это было бы необходимо, если бы отношение [6] здесь было такое же, [как и в других примерах]; но дело в том, что требование здесь неодинаковое, а такое, как если бы кто требовал, чтобы мерою единиц были единицы, а не единица; число [7] же есть некоторое множество единиц).

По той же самой причине мы называем также знание и чувственное восприятие мерою вещей, а именно потому, что мы нечто познаем при посредстве их, хотя они скорее измеряются [8], чем измеряют. Но с нами получается так, как будто кто-то другой измеряет нас, и мы узнаем свой рост благодаря тому, что столько-то раз прикладывают к нам меру длины — локоть. Протагор же говорит: «Человек есть мера всех вещей», что равносильно тому, как если бы он сказал: «человек знающий» или «воспринимающий чувствами» [есть 1053b
мера всех вещей], а они — потому, что обладают: один — чувственным восприятием, другой — знанием, о которых мы [и так] говорим, что они меры предметов. Таким образом, это изречение ничего не содержит, хотя кажется, что содержит нечто особенное.

Итак, ясно, что единое в существе своем, если точно указывать значение слова, есть прежде всего некоторая мера, главным образом для количества, затем для качества. А мерой оно будет, если оно неделимо — в одном случае по количеству, в другом — по качеству; поэтому единое неделимо или вообще, или поскольку оно единое.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Что же касается сущности и природы единого, то необходимо выяснить, как обстоит здесь дело, подобно тому как мы при рассмотрении затруднений [1] разбирали, что́ такое единое и как его надо понимать, а именно:

есть ли само по себе единое некоторая сущность (как это утверждали сначала пифагорейцы, а затем Платон) или скорее в его основе лежит некоторое естество, и о едином надо высказаться более понятно и скорее наподобие тех, кто рассуждал о природе, из которых один утверждал, что единое — это дружба, другой — воздух, третий — беспредельное.

Если же ничто общее не может быть сущностью, как об этом сказано в рассуждениях о сущности и о сущем, и если само сущее не может быть сущностью в смысле единого помимо множества (ибо оно общее всему), а может быть лишь тем, что сказывается о чем-то другом, то ясно, что и единое не может быть сущностью: ведь сущее и единое в большей мере, нежели что бы то ни было другое, сказываются как общее. Так что и роды не самобытности (physeis) и сущности, существующие отдельно от других, и единое не может быть родом по тем же самым причинам, по которым не могут быть родом ни сущее, ни сущность.

Кроме того, во всех [областях бытия] дело [с единым] должно обстоять одинаково: ведь о едином говорится в стольких же смыслах, что и о сущем; поэтому, так как когда речь идет о качестве, единое есть что-то определенное по качеству, и точно так же когда речь идет о количестве, то очевидно, что и вообще следует выяснять, чтó такое единое, так же как следует выяснять, чтó такое сущее, ибо недостаточно сказать, что именно в этом[2] и состоит его природа. У цветов единое есть тот или иной цвет, скажем белое, а все остальные цвета представляются происходящими из него и из черного, причем черное есть лишение белого, как и тьма — лишение света; так что если бы вещи были цветами, то они были бы некоторым числом, но числом чего? Очевидно, цветов, и единое было бы некоторым определенным единым, например белым цветом. Подобным же образом если бы вещи были напевами, то и они были бы числом, но числом четвертей тона, однако число не было бы их сущностью; и единое было бы чем-то, сущностью чего было бы не единое, а четверть
1054a тона. И точно так же в речи сущее было бы числом ее звуков и единое было бы гласным звуком. А если бы вещи были прямолинейными фигурами, то они были бы числом фигур и единое было бы треугольником. И то же самое можно сказать и о других родах [сущего].

Так что если числа и единое имеются и у состояний, и у качеств, и у количеств, и у движения и во всех этих случаях число есть число определенных вещей, а единое есть определенное единое, но сущность его отнюдь не в том, чтобы быть единым, то и с сущностями дело должно обстоять таким же образом, ибо со всем дело обстоит одинаково. Таким образом, очевидно, что единое в каждом роде [сущего] есть нечто определенное и что само по себе единое ни у какого рода не составляет его природу; и как у цветов искомое само по себе единое — это один цвет, так и у сущности искомое само по себе единое есть одна сущность; а что единое некоторым образом означает то же самое, что и сущее, это ясно из того, что оно сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее, и не подчинено [особо] ни одной из них (ни категории сущности, например, ни категории качества, а относится к ним так же, как сущее), а также из того, что если вместо «человек» говорят «один человек», то ничего дополнительного не высказывают (так же и «быть» ничего не значит помимо сути вещи, ее качества или количества), а быть единым означает быть чем-то отдельным.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Единое и многое противолежат друг другу различным образом; прежде всего единое и множество противолежат друг другу как неделимое и делимое, а именно: разделенное или делимое называют некоторым множеством, а неделимое или неразделенное — единым. А так как имеется четыре рода противопоставления [1], а здесь один из двух членов противоположности [2] есть лишенность другого, то они противоположны друг другу и не обозначаются ни как противоречащие друг другу, ни как соотнесенные друг с другом. А свое название и объяснение единое получает от своей противоположности — неделимое от делимого, потому что множество и делимое в большей мере воспринимается чувствами, нежели неделимое, так что благодаря чувственному восприятию множество по определению первее неделимого.

К единому относится, как мы это описали и в «Перечне противоположностей» [3], тождественное, сходное и равное, к множеству — разное, несходное и неравное. О тождественном мы говорим в различных

значениях: в одном смысле мы иногда как о тождественном говорим о едином по числу, затем — когда нечто едино и по определению, и по числу, например: ты сам с собой одно и по форме, и по материи; и далее — когда обозначение первичной сущности одно, например, 1054b равные прямые линии тождественны, и равные[4] и равноугольные четырехугольники — тоже, хотя их несколько, но у них равенство означает единство.

А сходными называются вещи, когда, не будучи во всех отношениях тождественными и имея различие в своей составной сущности, они одни и те же по форме, как больший четырехугольник сходен с малым, и неравные прямые сходны друг с другом, ибо они именно сходны друг с другом, но не во всех отношениях одни и те же. Далее, вещи называются сходными, когда, имея одну и ту же форму и будучи в состоянии быть больше и меньше, они не больше и не меньше. А другие вещи, когда у них одно и то же по виду свойство (например, белый цвет) бывает [у одной] в значительной степени и [у другой] слабее, называются сходными, потому что форма у них одна. Наконец, вещи называются сходными, когда у них больше тождественных свойств, нежели различных, или вообще, или очевидных; например, олово сходно с серебром, а золото — с огнем, поскольку оно желтое и красноватое.

А отсюда ясно, что о разном, или инаковом, и о несходном говорится в различных значениях. И «другое» в одном значении противолежит «тождественному», а потому каждая вещь по отношению к каждой другой есть либо то же самое, либо другое; в ином смысле говорят о «другом», когда у них ни материя не одна, ни определение не одно и то же, поэтому ты и твой сосед — разное. А третье значение «другого» — то, в каком оно употребляется в математике[5]. Таким образом, каждая вещь обозначается по отношению к каждой другой как «разное» или «тождественное» в той мере, в какой о ней говорится как о едином и сущем, и вот почему: «другое» не есть противоречащая противоположность «тождественному», поэтому оно (в отличие от «нетождественного») не сказывается о не-сущем, а сказывается о всем сущем: ведь всякое сущее и единое есть от природы либо «одно», либо не «одно».

Вот каким образом противополагаются «разное», или «инаковое», и «тождественное», а различие — это

не то, что инаковость. Ведь «инаковое» и то, в отношении чего оно инаковое, не должны быть инаковыми в чем-то определенном (ибо всякое сущее есть или инаковое, или тождественное). Различное же различается от чего-то в чем-то определенном, так что необходимо должно быть нечто тождественное, в чем различаемые вещи различаются между собой[6]. А это нечто тождественное — род или вид. Ибо все различающееся между собой различается либо по роду, либо по виду: по роду различаются вещи, у которых нет общей материи и которые не могут возникать друг из друга (таково, например, то, что принадлежит к разным категориям); по виду — те, что принадлежат к одному и тому же роду (а называется родом то, благодаря чему различающиеся между собой вещи называются тождественными по сущности).

Противоположные же друг другу вещи различаются между собой, и противоположность есть некоторого рода различие. Что мы здесь исходим из правильного предположения, это ясно из наведения. Ведь все противоположные друг другу вещи очевидным образом различаются между собой; они не только разные вещи, но одни разные по роду, а другие попарно находятся в одной и той же категории, так что принадлежат к одному и тому же роду, т. е. тождественны друг другу по роду. А какие вещи по роду тождественны или различны — это было указано в другом месте[7].

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей и в меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью. Что она есть наибольшее различие — это ясно из наведения. Вещи, различающиеся между собой по роду, не переходят друг в друга, а в большей мере отдалены друг от друга и несопоставимы; а у тех, что различаются по виду, возникновение происходит из противоположностей как крайностей; но расстояние между крайностями — самое большое, а потому и расстояние между противоположностями такое же.

Но право же, наибольшее в каждом роде есть нечто законченное, ибо наибольшее есть то, что не может быть превзойдено, а законченное — то, за пределами

чего нельзя найти что-то [относящееся к вещи]; ведь законченное различие достигло конца (так же как и остальное называется законченным потому, что достигло конца), а за пределами конца нет уже ничего, ибо конец — это крайний предел во всякой вещи и объемлет ее, а потому нет ничего за пределами конца, и законченное не нуждается в чем-либо еще.

Таким образом, из только что сказанного ясно, что противоположность есть законченное различие; а так как о противоположном говорится в различных значениях, то ему каждый раз будет сопутствовать законченность в том же смысле, в каком ему присуще быть противоположным. И если это так, то ясно, что каждая противоположность не может иметь больше одной противоположности: ведь ничего не может быть еще более крайним, чем крайнее, как и не может быть у одного расстояния больше чем две конечные точки; да и вообще если противоположность есть различие, а различие бывает между двумя вещами, то и законченное различие должно быть между двумя.

Равным образом необходимо правильны и другие определения противоположного, а именно: законченное различие есть наибольшее различие, ибо за пределами такого различия ничего нельзя найти у вещей, различающихся по роду или по виду (ведь было показано, что между чем-то и вещами, находящимися вне [его] рода, нет «различия», а между вещами, принадлежащими к одному роду, законченное различие — наибольшее); вещи, больше всего различающиеся внутри одного и того же рода, противоположны (ибо законченное различие — наибольшее между ними); противоположны также вещи, больше всего различающиеся между собой в том, чтó может быть их носителем (ведь у противоположностей материя одна и та же); наконец, из тех вещей, которые подпадают под одну и ту же способность, больше всего различающиеся между собой противоположны (ведь и наука об одном роде вещей — одна), и законченное различие между ними — наибольшее.

А первичная противоположность — это обладание и лишенность, но не всякая лишенность (ведь о лишенности говорится в различных смыслах), а законченная. Все же остальные противоположности будут называться так сообразно с этими первичными противоположностями; одни потому, что имеют их, другие потому, что

порождают или способны порождать их, третьи потому, что приобретают или утрачивают эти или другие противоположности. Если же виды противолежания — это противоречие, лишенность, противоположность и отношение 1055b, а первое из них — противоречие и у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно, то ясно, что противоречие и противоположность не одно и то же. Что же касается лишенности, то она есть некоторого рода противоречие: ведь обозначают как лишенное то, что чего-то лишено либо вообще, либо в некотором отношении, или то, что вообще не в состоянии обладать чем-то, или то, что, будучи по природе способным иметь его, его не имеет (мы говорим здесь о лишенности уже в различных значениях, как это разобрано у нас в другом месте[1]); так что лишенность — это некоторого рода противоречие, иначе говоря, неспособность, точно определенная или взятая вместе с ее носителем. Поэтому у противоречия нет ничего промежуточного, но у лишенности в каких-то случаях оно бывает: все или есть равное, или не есть равное, но не все есть или равное, или неравное, разве только то, что может быть носителем равенства. Так вот, если разного рода возникновение для материи происходит из противоположного и исходным служит либо форма и обладание формой, либо некоторая лишенность формы, или образа, то ясно, что всякое противоположение есть некоторого рода лишенность, но вряд ли всякая лишенность есть противоположение (и это потому, что вещь, лишенная чего-то, может быть лишена его не одинаковым образом): ведь противоположно [только] то, от чего изменения исходят как от крайнего.

А это очевидно также из наведения. В самом деле, каждое противоположение содержит лишенность одной из противоположностей, но не во всех случаях одинаково: неравенство есть лишенность равенства, несходство — лишенность сходства, а порок — лишенность добродетели. И различие здесь бывает такое, как об этом было сказано раньше[2]: в одном случае имеется лишенность, когда нечто вообще лишено чего-то, в другом — когда оно лишено его или в определенное время, или в определенной части (например, в таком-то возрасте, или в главной части), или повсюду. Поэтому в одних случаях бывает нечто промежуточное (и человек, например, может быть не хорошим и не плохим),

а в других — нет (необходимо же числу быть либо нечетным, либо четным). Кроме того, одни противоположности имеют определенный носитель, а другие нет. Таким образом, очевидно, что всегда одна из противоположностей подразумевает лишенность [другой]; но достаточно, если это верно для первичных противоположностей и их родов, например для единого и многого: ведь все другие противоположности сводятся к ним.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Так как чему-то одному противоположно одно, то возникает вопрос, каким образом противолежат друг другу единое и многое и точно так же равное — большому и малому. Ведь вопросительное «ли — или» мы всегда употребляем при противопоставлении, например: «бело ли это или черно» и «бело ли это или не бело»; но не спрашиваем, человек ли это или белое, разве только при определенном предположении, т. е. так, как мы спрашиваем, например, пришел ли Клеон или Сократ. В этом случае [взаимоисключение] не обязательно ни в каком роде вещей. Но и здесь способ ставить вопросы заимствован оттуда. Ибо только противолежащее одно другому не может быть присуще [одному и тому же] в одно и то же время; эта невозможность 1056a используется и здесь, когда спрашивают, кто из двоих пришел: если бы они могли прийти вместе, то вопрос был бы смешон; но и этот случай равным образом подпадает под противопоставление — «одно или многое», например пришли ли они оба или один из них.— Если, таким образом, вопросительное «ли — или» всегда касается противолежащего одно другому, а с другой стороны, мы спрашиваем, «больше ли это, или меньше, или равно», то в каком смысле равное противолежит первым двум? Оно ведь не противоположно ни одному лишь из них, ни обоим; в самом деле, почему бы его противополагать большему скорее, нежели меньшему? А кроме того, равное противоположно неравному, так что получится, что оно противоположно больше, нежели одному. Если же неравное означает то же, что большее и меньшее вместе, то равное противолежит им обоим (и это сомнение выгодно тем, кто признает неравное двоицей) [1]; но в таком случае получается, что нечто одно противоположно двум, а это невозможно. Кроме того, равное кажется чем-то проме-

жуточным между большим и малым, однако никакое противоположение не кажется чем-то промежуточным и не может им быть, если исходить из определения: ведь как промежуточное оно не было бы законченным противоположением, скорее напротив, оно всегда содержит в себе нечто промежуточное.

Поэтому остается признать, что равное противолежит [большому и малому] либо как отрицание, либо как лишенность. Но быть отрицанием или лишенностью лишь одного из них оно не может; в самом деле, почему оно должно противополагаться скорее большому, нежели малому? Таким образом, оно отрицание обоих в смысле лишенности, и потому вопросительное «ли — или» относится к обоим, а не к одному из них (например, «больше ли это или равно» или «равно ли это или меньше»), а вопрос здесь всегда касается трех. Но это не необходимая лишенность. Ведь не все, что не больше или не меньше, есть равное, а только то, что по природе может быть бо́льшим или меньшим.

Таким образом, равное — это то, что не есть ни большое, ни малое, но что по природе может быть или большим, или малым; и оно противолежит обоим как отрицание в смысле лишенности; поэтому оно и нечто промежуточное между ними. И точно так же то, что не есть ни хорошее, ни плохое, противолежит и тому и другому, но имени не имеет, ибо и о том и о другом говорится в различных значениях, и носитель их — не един; а [более едино] то, что не бело и не черно. Но и в этом случае не говорится об одном, а имеется так или иначе определенное число цветов, о которых сказывается отрицание в смысле лишенности: они необходимо должны быть или серым, или желтым, или чем-то другим в этом роде. Таким образом, несправедливы нападки тех, кто считает, что это можно одинаково сказать обо всем, так что промежуточным между сандалией и рукой было бы то, что не есть ни сандалия, ни рука, поскольку-де и то, что не хорошо и не плохо, есть нечто промежуточное между хорошим и плохим, как будто для всего чего угодно должно быть нечто промежуточное. А это вовсе не вытекает с необходимостью. Совместное отрицание противолежащих друг другу вещей возможно тогда, когда между ними имеется нечто промежуточное и некоторое естественное расстояние. А между такими вещами, [как сандалия и

1056b рука], различия [в точном смысле][2] нет: ведь у них совместно отрицаемое принадлежит не к одному и тому же роду, так что субстрат здесь не один.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Подобным же образом можно поставить и вопрос относительно единого и многого. Ведь если многое противолежит единому во всех отношениях, то отсюда вытекает несообразное. А именно, во-первых, единое в таком случае будет малое или малочисленное[1], ибо многое противолежит также и малочисленному. Во-вторых, два будет в таком случае многое, потому что двукратное — это уже многократное, а «двукратное» производно от «двух»; так что единое будет малое: ведь по сравнению с чем же два есть многое, если не по сравнению с единым и малым? Ведь меньше нет уже ничего. Далее, если многое и малое принадлежат к множеству так же, как длинное и короткое — к протяжению, и если многое есть также многочисленное, а многочисленное — многое (разве что у легко ограничиваемого непрерывного[2] дело обстоит иначе), то малое будет некоторым множеством. Так что единое будет некоторым множеством, если оно малое; а это необходимо, если два есть многое. Но, хотя о многочисленном можно, пожалуй, в каком-то смысле говорить как о «многом», все же оно будет чем-то отличаться от него; например, о воде говорят, что ее много, но нельзя сказать, что она многочисленна. Однако о делимом на части можно говорить как о многочисленном: в одном случае — когда имеется множество, содержащее излишек или вообще, или по сравнению с чем-нибудь (и подобным же образом малое есть некое множество, у которого есть недостаток чего-то), а в другом случае — когда о нем говорится как о числе, и только в этом случае оно противолежит единому. Действительно, мы говорим «единое или многое» так же, как если бы кто сказал «единое и единые» или «белое и белые» и тем самым сопоставил измеренное или измеряемое с мерой. И в этом же смысле говорят о многократном, а именно: каждое число есть многое, потому что содержит единицы и может быть измерено единицей, а также поскольку оно противолежит единому, а не малому. В этом смысле и два есть многое, но не как

множество, содержащее избыток либо по сравнению с чем-нибудь, либо вообще, а как первое множество. Вообще говоря, два есть малочисленное, ибо два — первое множество, у которого есть недостаток чего-то (поэтому и Анаксагор неправильно выразился, сказав, что «все вещи были вместе, беспредельные и по множеству, и по малости»; ему надо было сказать вместо «по малости» — «по малочисленности»; а по малочисленности они не беспредельны); дело в том, что не «одно» образует малое, как это утверждают некоторые, а его образует «два».

Итак, единое и многое в числах противолежат друг другу как мера и измеряемое, а они противолежат одно другому как такое соотнесенное, которое не принадлежит к самому по себе соотнесенному. В другом месте[3] мы уже установили, что о соотнесенном говорится в двух значениях: с одной стороны, в смысле противоположности, с другой — в том смысле, в каком знание находится в отношении к тому, что познается, [причем это последнее] называется соотнесенным потому, что что-то другое относится к нему. И ничто не мешает, чтобы 1057a «одно» было меньше чего-то другого, например двух, ибо если оно меньше, оно тем самым еще не есть малое. А множество есть как бы род для числа: ведь число есть множество, измеряемое единицей. И «одно» и число некоторым образом противолежат друг другу — не как противоположности, а (это уже было сказано) как нечто соотнесенное, а именно: они постольку противолежат друг другу, поскольку одно есть мера, а другое измеряемое. А потому не все, что «одно», есть число, например если «одно» есть нечто неделимое[4]. Что же касается знания, которому приписывается подобное отношение к тому, что познается, то с ним дело обстоит не так. Правда, могло бы казаться, что знание есть мера, а то, что познается,— измеряемое, однако на деле оказывается, что хотя всякое знание касается того, что познается, но не всякое познаваемое соотнесено со знанием, так как в некотором смысле знание измеряется тем, что познается. Множество же не противоположно ни малому (малому противоположно многое, как превышающее множество — множеству превышаемому), ни единому во всех его значениях; однако единому оно противоположно, во-первых, в том смысле, что, как было сказано, само оно делимо, тогда как

единое неделимо; во-вторых, в том смысле, что они соотнесены друг с другом, как знание с тем, что познается, если множество есть число, а единое — мера.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Так как у противоположностей может быть нечто промежуточное и у некоторых оно действительно бывает, то промежуточное необходимо слагается из противоположностей. Ибо все промежуточное принадлежит к тому же самому роду, что и то, промежуточное чего оно есть. В самом деле, промежуточным мы называем то, во что вещь, которая изменяется, должна раньше измениться (например, если переходить через самые малые промежутки от крайней струны лиры к самой высокой, то раньше придешь к промежуточным звукам, а у цветов — если идти от белого цвета к черному — раньше к алому и серому цвету, нежели к черному; и подобным же образом у всего остального); а переход из одного рода в другой невозможен, разве что привходящим образом, например от цвета к фигуре[1]. Таким образом, промежуточное должно принадлежать к одному и тому же роду — как одно промежуточное с другим, так и с тем, для чего оно промежуточное. С другой стороны, все промежуточное находится между определенными противолежащими друг другу вещами, ибо только среди них одних может происходить изменение само по себе (поэтому нет промежуточного между вещами, не противолежащими друг другу, ибо иначе изменение происходило бы и у вещей, не противолежащих друг другу). А из видов противоположения противоречие не имеет ничего промежуточного (ведь противоречие означает именно такое противопоставление, в котором одна из обеих сторон присуща любой вещи, т. е. не имеет ничего промежуточного), а из других видов противолежания одно — это соотнесенность, другое — лишенность, третье — противоположности. Из соотнесенных же те, которые не противоположны друг другу, не имеют ничего промежуточного; это потому, что они не принадлежат к одному и тому же роду (в самом деле, что может быть проме-
1057b жуточного между знанием и тем, что познается?). Но между большим и малым такое промежуточное есть.

А если промежуточное, как было доказано, принадлежит к одному и тому же роду и оно промежуточное между противоположностями, то оно необходимо состоит из этих противоположностей. В самом деле, у этих противоположностей или будет какой-нибудь [общий] род, или нет. И если такой род существует таким образом, что он есть нечто предшествующее этим противоположностям, то предшествующими — противоположными друг другу — будут те видовые отличия, которые образовали противоположности как виды рода, ибо виды состоят из рода и видовых отличий (например, если белое и черное — противоположности, причем первое есть цвет, рассеивающий зрение, а второе — цвет, собирающий его[2], то эти видовые отличия — «рассеивающее» и «собирающее» — суть нечто предшествующее; так что и они предшествующие противоположности). Но те [виды], которые различаются как противоположности, противоположны в большей мере; и все остальные [виды], т. е. промежуточные, должны состоять из рода и видовых отличий (так, например, все цвета, промежуточные между белым и черным, должны быть обозначены как состоящие из их рода (а их род — цвет) и из тех или иных видовых отличий; но эти отличия не будут первыми противоположностями, иначе любой цвет был бы или белым, или черным; значит, они будут другие; поэтому они будут промежуточными между первыми противоположностями, а первые отличия — это «рассеивающее» и «собирающее»).

Вот почему надо прежде всего исследовать, из чего состоит промежуточное между противоположностями, не находящимися внутри рода, ибо то, что находится внутри одного и того же рода, необходимо слагается из того, что не составляется в один род[3], или само есть несоставное. Противоположности же не составляются друг из друга, так что они начала; а промежуточное — либо каждое [есть несоставное], либо ни одно не [есть несоставное]. Но нечто возникает из противоположностей так, что переход в него совершается раньше, чем переход в другую противоположность, ибо по сравнению с самими противоположностями оно будет обладать данным свойством и в меньшей мере, и в большей; так что оно также будет промежуточным между противоположностями. А потому и все остальные промежуточные [звенья] — тоже составные, ибо то, что [обладает

данным свойством] в большей мере, чем одно, и в меньшей, чем другое, некоторым образом составлено из того, по сравнению с чем [это свойство] приписывается ему в большей мере, чем одно, и в меньшей, чем другое. Но так как не существует ничего другого в пределах одного и того же рода, что предшествовало бы противоположностям, то все промежуточное должно быть составлено из противоположностей, так что и все низшее — как противоположное, так и промежуточное — будет состоять из первичных противоположностей. Таким образом, ясно, что все промежуточное принадлежит к тому же роду, [что и противоположности], есть промежуточное между противоположностями и слагается из противоположностей.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Инаковое по виду различно от чего-то в чем-то, и это последнее должно быть присуще и тому и другому; например, если нечто по виду инаковое, чем другое, есть живое существо, то и оно и другое — живые существа. Следовательно, вещи, инаковые по виду, должны принадлежать к одному и тому же роду; родом же я называю то, благодаря чему эти инаковые вещи называются тождественными и что, будет ли оно существо-
1058a вать как материя или как-то иначе, содержит в себе не привходящее различие. В самом деле, не только общее обеим вещам (например, и та и другая — живое существо) должно быть им присуще, но и само оно — «живое существо» — должно быть для каждой из них инаковым, например: в одном случае — лошадь, в другом — человек, а потому общее им различно между собой по виду. Таким образом, само по себе[1] одно будет таким-то живым существом, а другое — таким-то, например: одно — лошадью, другое — человеком. Итак, это [видовое] отличие должно быть инаковостью рода; ибо инаковость рода, которая самый род делает инаковым, я называю различием.

И таким образом, различие это будет противоположением (это ясно и из наведения): деление всякий раз производится посредством противолежащих друг другу [признаков], а что противоположности находятся в одном и том же роде, это доказано, ибо противоположность, как было показано,— это законченное различие,

а всякое различие по виду есть различие от чего-то в чем-то, а потому это последнее есть для обеих вещей одно и то же, а именно род (поэтому и все противоположности, различающиеся по виду, а не по роду, находятся попарно в одной и той же категории и различаются между собой в наивысшей степени — ведь их различие законченное — и вместе друг с другом [в одном и том же] не бывают). Следовательно, видовое отличие есть противоположение.

Итак, вот что значит быть инаковыми по виду: принадлежа к одному и тому же роду, содержать в себе противоположение, будучи неделимым (тождественно же по виду то, что, будучи неделимым, такового противоположения не содержит в себе), ибо при делении [рода] противоположения возникают и у промежуточного — до того, как доходят до далее неделимого. А поэтому ясно, что тому, чтó обозначается как род, ни один из видов его не тождествен и не отличен от него по виду (и это так и должно быть: ибо материя выявляется через отрицание [формы], а род есть материя для того, родом чего он обозначается — родом не в том смысле, как говорят о роде Гераклидов, а в том, как он бывает в природе); то же можно сказать и относительно того, чтó не принадлежит к тому же роду: от него оно будет отличаться по роду, по виду же — [только] от того, что принадлежит к тому же роду. Ибо различие вещи от того, от чего она различается по виду, должно быть противоположением; а такое различие присуще лишь тому, что принадлежит к одному и тому же роду.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Можно было бы спросить, почему женщина и мужчина не различаются между собой по виду, хотя женское и мужское противоположны друг другу, а различие по виду есть противоположение; и точно так же — почему живое существо женского и мужского пола не инаковое по виду, хотя это есть различие в живом существе само по себе, а не такое, как бледность и смуглость,— «женское» и «мужское» присуще живому существу как таковому. А вопрос этот почти тот же, что и вопрос, почему одно противоположение создает различие по виду, а другое нет, например: «обитающее на суше» и «обладающее крыльями» создают такое различие,

а бледность и смуглость нет. Или же дело в том, что первые — это в собственном смысле свойства рода, а вторые — в меньшей степени? И так как мы имеем, 1058b с одной стороны, определение, а с другой — материю, то противоположения, относящиеся к определению, создают различие по виду, а противоположения, связанные с материей, такого различия не создают. Поэтому у человека такого различия не создает ни бледность, ни смуглость, и бледный человек, и смуглый не различаются между собой по виду, даже если обозначить каждого из них отдельным именем. Ибо человек берется здесь как материя, а материя не создает видового отличия; поэтому отдельные люди не виды человека, хотя плоть и кости, из которых состоит вот этот человек и вот этот, разные; правда, составное целое здесь разное, однако по виду оно не разное, так как в определении здесь нет противоположения; между тем это[1] есть последнее неделимое. Каллий же — это определение вместе с материей; следовательно, человек бледен, потому что Каллий бледен; значит, бледность есть нечто привходящее для человека. И точно так же не разные по виду медный круг и деревянный; медный же треугольник и деревянный круг различаются по виду не из-за [разности в] материи, а потому, что в их обозначении содержится противоположение. Но следует ли думать, что материя не делает вещи разными по виду, когда она сама некоторым образом разная, или же она в некотором смысле это различие создает? В самом деле, почему вот эта лошадь и вот этот человек различны по виду, хотя их определения указывают их в связи с материей? Не потому ли, что в определении содержится противоположение? Конечно, имеется различие и между бледным человеком и вороной лошадью, и притом по виду, но не поскольку один бледный, а другая — вороная, ибо если бы даже оба они были светлыми, они тем не менее были бы разными по виду. Что же касается мужского и женского, то они, правда, свойства, принадлежащие лишь живому существу, но они не относятся к его сущности, а заключаются в материи, т. е. в теле, поэтому из одного и того же семени возникает женское или мужское в зависимости от того, какое изменение оно претерпевает. Таким образом, сказано, что значит быть инаковым по виду и почему одни вещи различаются по виду, а другие нет.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Так как противоположности различны (hetera) по виду, а преходящее и непреходящее суть противоположности (ведь лишенность есть определенная неспособность[1]), то преходящее и непреходящее должны быть разными по роду.

Сейчас мы высказались лишь о самих общих обозначениях, и можно подумать, что нет необходимости, чтобы любое непреходящее и любое преходящее были разными по виду, так же как нет необходимости быть разными по виду, например, бледному и смуглому (ведь одно и то же может быть и тем и другим, и даже в одно и то же время, если оно взято как общее,— как человек [вообще], например, может быть и бледным и смуглым,— а также если оно нечто единичное, ибо один и тот же человек может быть — но не в одно и то же время — бледным и смуглым, хотя бледное противоположно смуглому).

Но дело в том, что одни противоположности имеются у некоторых вещей привходящим образом (например, только что указанные и многие другие), а для других противоположностей это невозможно, и к ним относятся преходящее и непреходящее, ибо ничто не преходяще привходящим образом: ведь привходящее может и не быть, между тем преходящность необходимо присуща тому, чему она присуща; иначе одно и то же было бы преходящим и непреходящим, если бы было возможно, чтобы преходящность не была ему присуща. Таким образом, преходящность должна быть либо сущностью, либо содержаться в сущности каждой преходящей вещи. И то же можно сказать относительно непреходящности: и то и другое[2] принадлежит к тому, что присуще необходимо. Следовательно, то первое, сообразно чему и на основании чего одно преходяще, другое непреходяще, содержит противопоставление, так что оба должны быть разными по роду.

Стало быть, ясно, что не могут существовать такие эйдосы, о каких говорят некоторые: иначе один человек был бы преходящим, другой — непреходящим[3]. Однако об эйдосах говорят, что они тождественны по виду единичным вещам и не только имеют одно с ними имя; между тем то, что различно по роду, еще дальше отстоит одно от другого, нежели то, что различно по виду.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ (K)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Что мудрость есть некоторая наука о началах, это явствует из первых [глав], в которых было обращено внимание на трудности, связанные с высказываниями других относительно начал. Можно было бы поставить вопрос: надо ли считать мудрость одной наукой или несколькими? Если она должна быть одной наукой, то [можно возразить], что одна наука всегда занимается противоположностями, между тем начала не противоположны друг другу. А если не одной, то какие науки следует отнести сюда?

Далее, должна ли одна наука рассмотреть начала доказательства или несколько? Если одна, то почему мудрость скорее, чем какая бы то ни было другая? А если несколько, то какие науки следует отнести сюда?

Далее, есть ли мудрость наука о всех сущностях или нет? Если не о всех, то трудно сказать, о каких; а если, будучи одной, занимается всеми, то неясно, как может одна и та же наука заниматься таким множеством сущностей.

Далее, занимается ли мудрость только сущностями или также их привходящими свойствами? Если [она занимается теми и другими, то надо иметь в виду, что] относительно этих свойств возможно доказательство, а относительно сущностей нет; если же наука [о том и другом] разная, то какова каждая из них и которая из них мудрость? Ведь доказывающая наука — та, которая имеет дело с привходящими свойствами, а та, которая имеет дело с первоначалами,— это наука о сущностях.

Но не следует также полагать, что искомая наука занимается теми причинами, о которых говорилось в сочинении о природе [1]. Она не занимается и целе-

выми причинами (ведь таково благо, а область благого — деяние и находящееся в движении; благо первым приводит в движение — именно такова цель,— а то, что первым привело в движение, не касается неподвижного). И вообще затруднителен вопрос, занимается ли искомая нами наука чувственно восприни- 1059b маемыми сущностями или какими-то иными. Если другими, то это будут либо эйдосы, либо математические предметы. Что эйдосы не существуют — это ясно (впрочем, затруднителен вопрос: если даже допустить, что они существуют,— почему с другими вещами, эйдосы которых существуют, дело обстоит не так, как с математическими? Я имею в виду, что математические предметы ставятся между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами как что-то третье — помимо эйдосов и окружающих нас вещей, между тем третьего человека [2] (или третьей лошади) нет помимо самого-по-себе-человека и отдельных людей; а если дело обстоит не так, как они говорят, то какими же предметами должен заниматься математик? Ведь, конечно, не окружающими нас вещами, ибо ни одна такая вещь не сходна с тем, что исследуют математические науки). И точно так же искомая нами наука не занимается математическими предметами: ведь ни один из них не существует отдельно. Но не занимается она и чувственно воспринимаемыми сущностями: они ведь преходящи.

И вообще может возникнуть сомнение, какая же наука должна исследовать материю математических предметов [3]. Это и не учение о природе (потому что рассуждающие о природе занимаются только тем, что́ имеет начало движения и покоя в самом себе), и не наука, рассматривающая доказательство и познание (ибо она занимается исследованием самой этой области). Стало быть, остается только одно: что этим занимается предлежащая нам философия.

Может возникнуть и вопрос, надо ли считать предметом искомой науки те начала, которые иные именуют элементами; полагают же все, что эти элементы входят в состав сложных вещей. А скорее может показаться, что искомая наука должна иметь дело с общим, ибо всякое определение и всякая наука имеют дело с общим, а не с последними [видами]; стало быть, если это так, то она занималась бы первыми родами. И такими

родами оказались бы сущее и единое, ибо относительно их скорее всего можно признать, что они объемлют все существующее и более всего походят на начала, потому что они первое по природе: ведь с их уничтожением упраздняется и все остальное, ибо все есть сущее и единое. С другой стороны, если их принять за роды, то видовые отличия необходимо должны быть причастны им [4], между тем ни одно видовое отличие не причастно роду, а потому полагают, что их не следует считать родами или началами. Далее, если более простое скорее есть начало, нежели менее простое, а последнее среди того, что объемлется родом, есть более простое (ведь оно неделимо, тогда как роды делятся на множество отличающихся друг от друга видов), то виды скорее можно бы счесть началом, нежели роды. Но поскольку виды упраздняются вместе с родами, то роды скорее походят на начала. Ибо начало есть то, 1060a что вместе с собой упраздняет [другое] [5]. Таким образом, затруднения вызывают эти и другие такого рода вопросы.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Далее, следует ли полагать что-либо помимо единичных вещей или искомая наука занимается именно этими вещами? Однако таким вещам нет предела. Правда, то, что существует помимо единичных вещей,— это роды или виды; однако искомая нами наука не занимается ни теми, ни другими. А почему это невозможно, сказано. Ведь вообще вызывает затруднение вопрос, следует ли или нет признавать наличие какой-либо отдельно существующей сущности помимо сущностей чувственно воспринимаемых (т. е. окружающих нас сущностей) или же эти сущности суть существующее и ими занимается мудрость. Дело в том, что мы, по-видимому, ищем некоторую другую сущность и нам следует решить вопрос, имеется ли что-нибудь отдельно существующее само по себе и не наличествующее ни в чем чувственно воспринимаемом. Кроме того, если наряду с чувственно воспринимаемыми сущностями есть некоторая другая сущность, то наряду с какими именно из чувственно воспринимаемых сущностей надлежит полагать таковую? В самом деле, почему следует полагать ее наряду с [отдельными] людьми или [отдельными] лошадьми скорее нежели наряду с осталь-

ными живыми существами или даже наряду с неодушевленными предметами вообще? Между тем, полагать столько же других вечных сущностей, сколько есть сущностей чувственно воспринимаемых и преходящих,— это, кажется, выходило бы за пределы правдоподобного. А если, с другой стороны, искомое нами начало неотделимо от тел, то чтó же более предпочтительно полагать, чем материю? Однако материя существует не в действительности, а в возможности; и скорее за начало — более важное, нежели материя,— можно бы принять форму, или образ; но они, мол, преходящи, так что вообще нет вечной сущности, которая существовала бы отдельно и сама по себе. Однако это нелепо: ведь представляется, что такое начало и сущность такого рода существуют, и их, можно сказать, ищут самые проницательные; в самом деле, каков же будет порядок, если нет ничего вечного, отдельно существующего и неизменного?

Далее, если существует какая-то сущность и начало, имеющее такую природу, какую мы теперь ищем, и это начало — одно для всего и одно и то же для вечного и преходящего, то возникает трудный вопрос, почему — при одном и том же начале — одни вещи, зависящие от этого начала, вечны, а другие не вечны; это ведь нелепо. А если есть одно начало для преходящего, а другое для вечного, то если начало преходящего также вечно, мы одинаковым образом окажемся в затруднении (в самом деле, почему, в то время как начало вечно, не будет вечно и то, что зависит от этого начала?); если же начало преходяще, то у него оказывается некоторое другое начало, и у этого — еще другое, и так до бесконечности.

Если, с другой стороны, полагать те начала, которые больше всего считаются неподвижными, а именно сущее и единое, то прежде всего, если каждое из них не означает определенное нечто и сущность, как же будут они существовать отдельно и сами по себе? Между тем мы ищем именно такого рода вечные и первые начала. А если каждое из них есть определенное нечто и сущность, то все существующее — сущность, ибо сущее сказывается обо всем, а о некоторых вещах — также и единое; но неверно, что все существующее есть сущность. Далее, как могут быть правы те [1], кто утверждает, что единое есть первое начало и сущность, что

первое порождение единого и материи — это число и что число есть сущность? В самом деле, каким же образом следует мыслить себе как единое двойку и каждое из остальных составных чисел? Об этом они и не говорят, да и нелегко об этом сказать.

Если, с другой стороны, полагать началами линии и связанное с ними (я имею в виду чистые плоскости [2]), то это не отдельно существующие сущности, а сечения и деления, в первом случае — плоскостей, во втором — тел (а точки — деления линий) и, кроме того,— пределы самих этих [величин]; но все они находятся в другом, и ничто из них не существует отдельно. Кроме того, как же следует мыслить себе сущность единицы и точки? Ведь всякая сущность подвержена возникновению [3], а точка — нет, ибо точка есть деление. Вызывает затруднение и то, что всякая наука исследует общее и такое-то [качество], между тем как сущность не принадлежит к общему, а скорее есть определенное нечто, существующее отдельно, а потому если есть наука о началах, то как же следует мыслить себе, что начало есть сущность?

Далее, существует ли что-нибудь помимо составного целого или нет (я имею в виду материю и то, что с ней соединено)? Если не существует, то ведь все имеющееся в материи поистине преходяще. А если существует, то это будет, надо полагать, форма, или образ. Так вот, в каких случаях она существует отдельно и в каких нет, это трудно определить, ибо в некоторых случаях ясно, что форма не существует отдельно, например у дома.

Далее, будут ли начала одними и теми же по виду или по числу? Если по числу, то все будет одно и то же.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Так как наука философа исследует сущее как таковое вообще, а не какую-то часть его, между тем о сущем говорится не в одном, а в различных значениях, то ясно, что если обще им только имя [«сущее»] и ничего больше, то сущее не составляет предмет одной науки (ибо одноименное не принадлежит к одному роду); а если [в различных значениях сущего] есть нечто общее, то можно было бы сказать, что оно предмет одной науки. По-видимому, о сущем говорится указанным способом [1]

так же, как мы говорим о «врачебном» и «здоровом»: ведь о том и о другом также говорится в различных значениях. Каждое из них употребляется в том или 1061a
ином значении в зависимости от того, каково отношение в одном случае к врачебному искусству, в другом — к здоровью, в третьем — к чему-то еще, но в каждом случае — к одному и тому же. В самом деле, «врачебным» называется и рассуждение и нож, рассуждение — потому, что оно исходит от врачебного знания, нож — потому, что он для этого знания полезен. Подобным же образом говорится и о здоровом: одно называется так потому, что указывает на здоровье, другое — потому, что способствует ему. И так же обстоит дело и со всем остальным. Так вот, подобным же образом говорится и обо всем как о сущем: о чем-то как о сущем говорится каждый раз потому, что оно или свойство сущего как такового, или устойчивое либо преходящее состояние сущего, или движение его, или что-то другое в этом роде. А так как все, что называется сущим, относимо к чему-то одному и общему [всему], то и каждая из противоположностей будет относима к первичным различиям и противоположностям сущего, будут ли первичными различиями сущего множество и единое, или сходство и несходство, или еще какое-нибудь другое; примем их как уже рассмотренные[2]. И нет никакой разницы, относить ли то, что называется сущим, к сущему или к единому. Даже если сущее и единое и не одно и то же, а разное, то они по крайней мере взаимообратимы, ибо то, что едино, есть некоторым образом и сущее, а сущее — единое.

И так как каждую пару противоположностей должна исследовать одна и та же наука, а об одной в каждой паре противоположностей сказываются как о лишенности (хотя в отношении некоторых из них могло бы возникнуть затруднение, как же о них можно говорить как о лишенности — в отношении тех, у которых есть нечто промежуточное, например в отношении несправедливого и справедливого), то во всех подобных случаях лишенность следует полагать не для всего определения, а для последнего вида; например, если справедливый — это тот, кто повинуется законам в силу определенного предрасположения, несправедливый будет не непременно тот, кто лишен всего этого определения, а тот, кто в чем-то перестает повино-

ваться законам, и [лишь] в этом смысле может относительно его идти речь о лишенности; таким же образом дело будет обстоять и в остальных случаях.

Так же как математик исследует отвлеченное (ведь он исследует, опуская все чувственно воспринимаемое, например тяжесть и легкость, твердость и противоположное им, а также тепло и холод и все остальные чувственно воспринимаемые противоположности, и оставляет только количественное и непрерывное, у одних — в одном измерении, у других — в двух, у третьих — в трех, и рассматривает свойства их, поскольку они количество и непрерывное, а не с какой-либо другой стороны, и в одних случаях он рассматривает взаимное положение предметов и свойственное ему, в дру- 1061b гих — их соизмеримость и несоизмеримость, в третьих — их соотношение, но тем не менее мы для всего этого полагаем одну и ту же науку — геометрию), точно так же обстоит дело и с исследованием сущего. Ибо исследовать то, что составляет привходящие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего, — это дело не какой-либо другой науки, а только философии. Ведь на долю учения о природе можно бы отнести исследование предметов, не поскольку они сущее, а скорее поскольку они причастны движению. Диалектика же и софистика имеют, правда, дело с привходящими свойствами вещей, но не поскольку они сущее, и не занимаются самим сущим как таковым. Поэтому остается только философу исследовать то, о чем шла речь выше, поскольку оно сущее. А так как о сущем, при всем различии его значений, говорится в отношении чего-то единого и общего [всем] и таким же образом говорится и о противоположностях (они сводимы к первичным противоположностям и различиям сущего), а исследование такого рода вещей может быть делом одной науки, то тем самым устраняется, по-видимому, указанное в начале затруднение — я имею в виду вопрос, как может одна наука исследовать многие и притом различные по роду вещи.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Хотя математик на свой лад и пользуется общими положениями, но начала математики должна исследовать первая философия. В самом деле, положение

«Если от равного отнять равное, то остатки будут равны» обще для всего количественного, а математика исследует, применяя его к определенной части своего предмета, например: к линиям, или углам, или к числам, или к чему-то другому количественному, однако не поскольку они сущее, а поскольку каждое из них есть нечто непрерывное в одном, двух или трех измерениях; философия же не рассматривает частичного, в какой мере что-то присуще ему как привходящее, а исследует каждое такое частичное лишь по отношению к сущему как сущему. Так же, как с математикой, обстоит дело и с учением о природе: привходящие свойства и начала вещей учение о природе рассматривает, поскольку эти вещи суть движущееся, а не поскольку они существующее (между тем о первой науке мы сказали, что она имеет дело с ними [1], поскольку ее предметы суть существующее, а не поскольку они суть нечто разное); поэтому и учение о природе, и математику следует считать лишь частями мудрости.

ГЛАВА ПЯТАЯ

У существующего имеется начало, в отношении которого нельзя ошибиться, — оно всегда необходимо принуждает к обратному, т. е. заставляет говорить правильно, а именно что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть, и точно так же в отношении всего остального, что противолежит самому себе указанным сейчас образом. Для такого рода начал нет прямого доказательства, но против определенных лиц [1] оно возможно. В самом деле, нельзя построить умозаключение относительно этого начала на основе более достоверного начала, нежели оно; а между тем это было бы необходимо, если бы речь шла о том, чтобы дать прямое доказательство его. Но против того, кто высказывает противолежащее одно другому, надо, показывая, почему это ложное, принять нечто такое, что хотя оно и тождественно с [положением о том, что] не может одно и то же быть и не быть в одно и то же время, но вместе с тем не казалось бы тождественным, ибо только так можно вести доказательство против того, кто говорит, что допустимы противолежащие друг другу утверждения об одном и том же. Несомненно, что те, кто намерен участвовать в беседе, должны сколько-

нибудь понимать друг друга. Если это не достигается, то как можно беседовать друг с другом? Поэтому каждое слово должно быть понятно и обозначать что-то, и именно не многое, а только одно; если же оно имеет несколько значений, то надо разъяснять, в каком из них оно употребляется. Следовательно, если кто говорит, что вот это есть и не есть, он отрицает то, что утверждает, тем самым он утверждает, что слово обозначает не то, что оно обозначает, а это несуразно. Если поэтому «быть вот этим» что-то означает, то противоречащее этому не может быть верным в отношении одного и того же.

Далее, если слово обозначает что-то и это значение указано правильно, то это должно быть так необходимым образом; а необходимо сущее не может иногда не быть; следовательно, противолежащие друг другу высказывания об одном и том же не могут быть правильными. Далее, если утверждение отнюдь не более истинно, нежели отрицание, то называть нечто человеком будет отнюдь не более истинно, чем называть его не-человеком. Однако представляется, что, и называя человека не-лошадью, говорят больше правды или [во всяком случае] не меньше, нежели называя его не-человеком; поэтому было бы также правильно называть этого же человека лошадью (ведь было принято, что противолежащие друг другу высказывания [об одном и том же] одинаково верны). Таким образом, получается, что тот же самый человек есть также лошадь и любое другое животное.

Итак, нет ни одного прямого доказательства этих [положений], однако есть доказательство против того, кто принимает противное им. И, ставя вопросы подобным образом, заставили бы, возможно, и самого Гераклита скоро признать, что противолежащие друг другу высказывания об одном и том же никогда не могут быть верными; однако сам Гераклит, не вникнув в свои собственные слова, придерживался этого мнения. А вообще, если то, что им говорится, правильно, то не может быть правильно и само это его утверждение,
1062b а именно что одно и то же может в одно и то же время быть и не быть; в самом деле, подобно тому как утверждение нисколько не более правильно, нежели отрицание, если отделить их друг от друга, точно так же и тогда, когда оба они вместе связываются как бы

в одно утверждение, это целое, взятое в виде утверждения, будет отнюдь не более истинно, нежели его отрицание[2].— Далее, если ни о чем нельзя высказать истинное утверждение, то ложным было бы и само это высказывание, что нет ни одного истинного утверждения. А если истинное утверждение имеется, то было бы опровергнуто сказанное теми, кто делает подобные возражения и [тем самым] совершенно исключает возможность рассуждать.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Близко к изложенным здесь взглядам и сказанное Протагором, а именно: он утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: чтó каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо, что другие противолежащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим — противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера. Это затруднение можно было бы устранить, если рассмотреть, откуда такой взгляд берет свое начало. Некоторые стали придерживаться его, исходя, по-видимому, из мнения тех, кто размышлял о природе, другие — исходя из того, что не все судят об одном и том же одинаково, а одним вот это кажется сладким, а другим — наоборот.

Что ничто не возникает из не-сущего, а все из сущего — это общее мнение почти всех рассуждающих о природе[1]. А так как предмет не *становится* белым, если он уже *есть* совершенно белый и ни в какой мере не *есть* не-белый, то белое, можно подумать, возникает из не-белого[2]; поэтому оно, по их мнению, возникало бы из не-сущего, если бы не-белое не было тем же самым, что и белое. Однако это затруднение устранить нетрудно: ведь в сочинениях о природе[3] сказано, в каком смысле то, что возникает, возникает из не-сущего, и в каком — из сущего.

С другой стороны, придавать одинаковое значение мнениям и представлениям спорящих друг с другом людей нелепо: ведь ясно, что одни из них должны быть ошибочными. А это явствует из того, чтó основывается на чувственном восприятии: ведь никогда одно и то же

1063a не кажется одним — сладким, другим — наоборот, если у одних из них не разрушен или не поврежден орган чувства, т. е. способность различения вкусовых ощущений. А если это так, то одних надо считать мерилом, других — нет. И то же самое говорю я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем остальном в этом роде. В самом деле, отстаивать мнение, [что противолежащие друг другу высказывания одинаково верны],— это все равно что утверждать, будто предмет, который кажется двойным тому, кто нажимает снизу пальцем на глаз и тем самым заставляет этот предмет казаться двойным вместо одного, не один, а два, потому что он кажется двойным, и затем снова один, так как для тех, кто не трогает глаз, одно и кажется одним.

И вообще не имеет смысла судить об истине на том основании, что окружающие нас вещи явно изменяются и никогда не остаются в одном и том же состоянии. Ибо в поисках истины необходимо отправляться от того, что́ всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению. А таковы небесные тела: они ведь не кажутся то такими, то иными, а всегда одними и теми же и не причастными никакому изменению.

Далее, если существует движение и нечто движущееся, а все движется от чего-то и к чему-то, то движущееся должно быть в том, от чего оно будет двигаться, и [затем] не быть в нем, двигаться к другому и оказываться в нем, а противоречащее этому не может быть [в то же время] истинным вопреки их мнению.— Кроме того, если в отношении количества все окружающее нас непрерывно течет и движется и кто-то полагал бы, что это так, хотя это и неверно, почему не считать все окружающее нас неизменным в отношении качества? Мнение о том, что об одном и том же можно высказывать противоречащие друг другу утверждения, основывается больше всего, по-видимому, на предположении, что количество у тел не остается неизменным, поскольку-де одно и то же имеет четыре локтя в длину и не имеет их. Однако сущность связана с качеством, а качество имеет определенную природу, тогда как количество — неопределенную.

Далее, почему, когда врачеватель предписывает принять вот эту пищу, они принимают ее? В самом деле, почему это скорее хлеб, нежели не хлеб? Так что

не должно было бы быть никакой разницы съесть его или не съесть. Однако они принимают эту пищу, тем самым полагая, что это соответствует истине, т. е. что предписанное им есть пища. Между тем им нельзя было бы так поступать, если никакая сущность (physis) в чувственно воспринимаемом не остается той же, а всякая сущность всегда находится в движении и течет.

Далее, если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных? Ведь и больным, поскольку они находятся не в таком же состоянии, в каком они нахо- 1063b
дились тогда, когда были здоровы, не одинаковыми кажутся предметы чувственного восприятия, причем сами чувственно воспринимаемые вещи из-за этой причины не причастны каким-либо изменениям, но ощущения они вызывают у больных другие, а не те же. Так вот, таким же образом, пожалуй, должно обстоять дело и тогда, когда происходит указанное изменение [4]. Если же мы не меняемся, а продолжаем оставаться теми же, то значит, есть нечто неизменное.

Возражая тем, у кого указанные затруднения вызваны словесным спором [5], не легко эти затруднения устранить, если они не выставляют определенного положения, для которого они уже не требуют обоснования. Ведь только так получается всякое рассуждение и всякое доказательство, ибо если они не выставляют никакого положения, они делают невозможным обмен мнениями и рассуждение вообще. Поэтому против таких лиц нельзя спорить, прибегая к доказательствам. А тем, кто высказывает сомнения из-за трудностей, дошедших к ним [от других], легко возразить и нетрудно устранить все, что вызывает у них сомнение. Это ясно из сказанного.

Так что отсюда очевидно, что противолежащие друг другу высказывания об одном и том же не могут быть истинны в одно и то же время; не могут быть таковыми и противоположности, ибо о всяком противоположении говорится на основании лишенности. Это становится ясным, если расчленять определения противоположностей, пока не доходят до их начала.

Подобным же образом нельзя высказывать об одном и том же ничего промежуточного [между противопо-

ложностями]. Если предмет, о котором высказываются, есть нечто белое, то, говоря, что он не белое и не черное, мы скажем неправду, ибо получается, что он и белое, и не белое; действительно, только одна из взятых вместе [противоположностей] будет истинна относительно его, а другая есть нечто противоречащее белому.

Таким образом, если следовать мнению и Гераклита, и Анаксагора, то невозможно говорить правду; в таком случае окажется возможным делать противоположные высказывания об одном и том же. В самом деле, если [Анаксагор] говорит, что во всяком есть часть всякого, то он тем самым говорит, что всякая вещь столь же сладкая, сколь и горькая (и так в отношении любой из остальных противоположностей), раз во всяком находится всякое не только в возможности, но и в действительности и в обособленном виде. Точно так же невозможно, чтобы высказывания были все ложными или все истинными, невозможно и в силу множества других затруднений, которые вытекают из такого положения, и потому, что если все высказывания ложны, то не говорит правду и тот, кто это утверждает, а если все истинны, то и утверждение, что все высказывания ложны, так же не будет ложным.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Всякая наука ищет некоторые начала и причины для всякого относящегося к ней предмета, например
1064a врачебное искусство и гимнастическое, и каждая из остальных наук — и науки о творчестве, и науки математические. Каждая из них, ограничиваясь определенным родом, занимается им как чем-то наличным и сущим, но не поскольку он сущее; а сущим как таковым занимается некоторая другая наука, помимо этих наук. Что же касается названных наук, то каждая из них, постигая так или иначе суть предмета, пытается в каждом роде более или менее строго доказать остальное. А постигают суть предмета одни науки с помощью чувственного восприятия, другие — принимая ее как предпосылку. Поэтому из такого рода наведения ясно также, что относительно сущности и сути предмета нет доказательства.

А так как есть учение о природе, то ясно, что оно будет отлично и от науки о деятельности, и от науки

о творчестве. Для науки о творчестве начало движения в том, кто создает, а не в том, что создается, и это или искусство, или какая-либо другая способность. И подобным образом для науки о деятельности движение происходит не в совершаемом действии, а скорее в тех, кто его совершает. Учение же о природе занимается тем, начало движения чего в нем самом. Таким образом, ясно, что учение о природе необходимо есть не наука о деятельности и не наука о творчестве, а наука умозрительная (ведь к какому-нибудь одному из этих родов наук она необходимо должна быть отнесена). А так как каждой из наук необходимо так или иначе знать суть предмета и рассматривать ее как начало, то не должно остаться незамеченным, как надлежит рассуждающему о природе давать свои определения и каким образом следует ему брать определение сущности вещи,— так ли, как «курносое» или скорее как «вогнутое». В самом деле, из них определение курносого обозначается в сочетании с материей предмета, а определение вогнутого — без материи. Ибо курносость бывает у носа, потому и мысль о курносости связана с мыслью о носе: ведь курносое — это вогнутый нос. Очевидно поэтому, что и определение плоти, глаз и остальных частей тела надо всегда брать в сочетании с материей.

А так как есть некоторая наука о сущем как таковом и как отдельно существующем, то следует рассмотреть, надлежит ли эту науку считать той же, что и учение о природе, или скорее другой. С одной стороны, предмет учения о природе — это то, что имеет начало движения в самом себе, с другой,— математика есть некоторая умозрительная наука и занимается предметами хотя и неизменными, однако не существующими отдельно. Следовательно, тем, что́ существует отдельно и что́ неподвижно, занимается некоторая наука, отличная от этих обеих, если только существует такого рода сущность — я имею в виду существующую отдельно и неподвижную, что мы попытаемся показать. И если среди существующего есть такого рода сущность, то здесь так или иначе должно быть и божественное, 1064b и оно будет первое и самое главное начало. Поэтому ясно, что есть три рода умозрительных наук: учение о природе, математика и наука о божественном. Именно род умозрительных наук — высший, а из них — указанная в конце, ибо она занимается наиболее почитаемым

из всего сущего; а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от [ценности] предмета, который ею познается.

И здесь могло бы возникнуть сомнение, следует ли науку о сущем как таковом считать общей наукой или нет. В самом деле, каждая из математических наук занимается одним определенным родом, а общая математика лежит в основе их всех. Если же природные сущности — первые среди сущего, то и учение о природе было бы первой среди наук. А если есть другое естество и сущность, отдельно существующая и неподвижная, то и наука о ней должна быть другая, она должна быть первее учения о природе и общей, потому что она первее.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Так как сущее вообще имеет различные значения, одно из которых — привходящим образом сущее, то прежде всего надо рассмотреть сущее в этом смысле. Что ни одно из дошедших до нас искусств не занимается привходящим, это ясно. Так, строительное искусство не рассматривает тех привходящих обстоятельств, при которых могут оказаться будущие обитатели дома (например, будет ли их жизнь там тягостной или наоборот), точно так же и ткачество, и сапожничество, и поваренное искусство; каждое из этих искусств занимается тем, что́ относится только к нему, т. е. собственной целью. Не ставит наука и вопрос, есть ли образованный в искусстве также и сведущ в языке, или вопрос, если образованный в искусстве стал сведущим в языке, будет ли он вместе и тем и другим, не будучи ранее таковым; то, что́ есть, но не всегда было, однажды стало; значит, тот вместе стал образованным в искусстве и сведущим в языке,— подобные вопросы не разбирает ни одна из признанных всеми наук, а разбирает их одна лишь софистика; она одна занимается привходящим, и потому Платон не был неправ, сказав, что софист проводит время, занимаясь не-сущим [1]. А что науки о привходящем и быть не может, это станет ясно, если попытаться уразуметь, что же такое привходящее, или случайное.

О чем бы то ни было мы говорим, что оно существует или всегда и по необходимости (это не та необхо-

димость, о которой говорится в смысле насилия, а та, к которой мы обращаемся при доказательстве)[2], или большей частью, или не большей частью, не всегда и не необходимым образом, а как случится: так, в самые жаркие летние дни может наступить холод, но он наступает не всегда и не по необходимости и не большей частью, а может когда-нибудь случиться. Так вот, случайное, или привходящее,— это то, что, правда, бывает, но не всегда и не по необходимости и не большей частью. Таким образом, что́ такое привходящее, или случайное, об этом сказано, а почему нет науки о нем, это ясно: ведь всякая наука исследует то, что́ существует всегда или большей частью, между тем случайное не принадлежит ни к тому, ни к другому.

А что начала и причины у случайно сущего не такие, как у сущего самого по себе, это ясно: иначе все существовало бы необходимым образом. Если вот это существует при наличии другого, а это другое — если существует третье, а это третье существует не как случится, а необходимым образом, то необходимым образом будет существовать и то, чего оно было причиной, вплоть до последнего вызванного причиной следствия; а между тем оно[3] по предположению случайно. Так что все существовало бы необходимым образом и из происходящего совершенно устранялись бы то, что́ может случиться и так и иначе, и возможность возникать или не возникать. И если даже предположить причину не как существующую, а как становящуюся, то получится то же самое, а именно все происходило бы необходимым образом. Завтрашнее затмение произойдет, если произойдет вот это, а это произойдет, если произойдет что-то другое, а последнее — если произойдет еще что-нибудь; и таким путем, постоянно отнимая время от определенного промежутка времени между сегодня и завтра, когда-нибудь придешь к уже существующему; и так как оно есть, то все последующее произойдет необходимым образом; стало быть, все происходит с необходимостью.

Что же касается сущего в смысле истинного и в смысле случайного, то первое основывается на сочетании в мысли и есть некоторое состояние в ней; поэтому ищут начала не для этого рода сущего, а для того, что́ существует вне [мысли] и отдельно; второе же — я имею в виду случайное — не необходимо, а

неопределенно; и причины его лишены всякой последовательности, и число их неопределенно.

То, что возникает естественным путем или благодаря замыслу, возникает ради чего-то. А стечение обстоятельств бывает, когда что-то из этого произошло случайно. Ведь так же, как одно сущее существует само по себе, другое — случайно, точно так же обстоит дело и с причиной. А стечение обстоятельств — это случайная причина в том, что происходит по собственному выбору ради чего-то. Поэтому стечение обстоятельств и замысел имеют отношение к одной и той же области; ведь выбор не осуществляется без замысла. А причины, по которым могло произойти то, что произошло по стечению обстоятельств, неопределенны. Поэтому стечение обстоятельств люди не могут заранее принимать в соображение, и оно причина случайная, а собственно говоря, оно не причина ни для чего. Счастливое же или несчастливое стечение обстоятельств бывает тогда, когда исход дела хороший или
1065b плохой; а успех или неуспех — когда удача или неудача велика. И так как ничто случайное, или привходящее, не может быть первее того, что существует само по себе, то и его причины не первее. Если, таким образом, стечение обстоятельств и самопроизвольность[4] были бы причиной мира, то [все же] ум и природа суть как причина первее их.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Одно есть определенное нечто, или количество, или еще что-то из других [родов сущего] только в действительности, другое — в возможности, иное — в возможности и действительности. Движение же не бывает помимо вещей, ибо изменение всегда совершается в отношении различных родов сущего, и нет чего-либо общего для них, что не принадлежало бы ни к одному из этих родов. Каждый [род сущего] всегда присущ двояким образом (например, «определенное нечто» — это, с одной стороны, форма, с другой — лишенность ее, и точно так же в отношении качества — одно есть белое, другое — черное, в отношении количества — одно законченное, другое — незаконченное, в отношении перемещения — одно вверх, другое вниз или одно легкое, другое тяжелое); так что видов движения и изменения

столько же, сколько и видов сущего[1]. А так как по каждому роду различается сущее в возможности и сущее в действительности, то я под движением разумею осуществление сущего в возможности как такового. Что мы говорим верно — это ясно вот из чего. Когда то, что может строиться, поскольку оно есть то, что подразумеваем под таковым, находится в осуществлении, оно строится, и это[2] есть строительство. И то же можно сказать об обучении, лечении, хождении ⟨и катании⟩, прыгании, старении, созревании. А происходит движение тогда, когда имеет место само осуществление, и не прежде и не после. Так вот, движение есть осуществление того, что есть в возможности, когда оно[3] при осуществлении действует не как таковое, а поскольку оно может быть приведено в движение. А говорю я «поскольку» вот в каком смысле. Медь есть изваяние в возможности; однако осуществление меди, поскольку она медь, не есть движение. Ведь не одно и то же быть медью и быть чем-то в возможности, ибо если бы это было просто по определению одно и то же, то осуществление меди [как таковое] было бы некоторым движением. Но это не одно и то же (что очевидно, когда речь идет о противоположностях: возможность быть здоровым и возможность быть больным — не одно и то же, иначе было бы одно и то же быть здоровым и быть больным; между тем субстрат, который бывает здоровым или больным, будет ли это влага или кровь, один и тот же). А так как они[4] не одно и то же, как не одно и то же цвет и видимое, то движение есть осуществление возможного как такового. Таким образом ясно, что движение есть именно это осуществление и что движение происходит тогда, когда имеет место само осуществление, и не прежде и не после. Ибо что бы то ни было может то находиться в осуществлении, 1066a то нет, как, например, то, что́ может строиться, поскольку оно может строиться; и осуществление того, что может строиться, поскольку оно может строиться, есть строительство. В самом деле, осуществление — это или строительство или строение. Но когда есть строение, уже нет того, что может строиться. Следовательно, осуществлением должно быть строительство, строительство же есть некоторое движение. И то же можно сказать обо всех других движениях.

А что сказанное правильно — это ясно [и] из того, что́ говорят о движении другие, а также из того, что определить его иначе нелегко. В самом деле, отнести его к другому роду нельзя,— это видно из того, что́ о нем говорят: некоторые[5] называют его инаковостью, неравенством и не-сущим, однако ничего из перечисленного не приводится в движение с необходимостью, и точно так же переход в них или от них осуществляется не в большей мере, нежели переход в противолежащее им или от противолежащего им[6]. Причина же, почему движение относят сюда, состоит в том, что оно кажется чем-то неопределенным, и начала одной из попарно расположенных противоположностей неопределенны ввиду того, что они имеют свойство лишенности. Действительно, ни одно из этих начал не есть ни определенное нечто, ни такое-то качество и не принадлежит и к остальным родам сущего. Причина же того, что движение кажется неопределенным, состоит в том, что его нельзя отнести ни к возможности сущего, ни к действительности сущего: ведь и то, что есть количество в возможности, не приводится необходимым образом в движение, так же как и то, что есть количество в действительности, и движение, правда, кажется некоторым осуществлением, но незаконченным; причина в том, что не закончено то сущее в возможности, осуществление которого есть движение. Поэтому-то трудно постичь, что такое движение: его необходимо отнести или к лишенности, или к возможности, или просто к осуществлению, между тем ничто из этого не представляется допустимым. Так что ему только и остается быть тем, что́ мы сказали, а именно быть осуществлением, и притом осуществлением в указанном смысле[7]; понять это осуществление, правда, трудно, но оно вполне возможно.

А что движение находится в движущемся, это ясно, ибо оно его осуществление посредством того, что приводит в движение. А действие (energeia) того, что приводит в движение, не другое, [нежели у движущегося], ибо оно должно быть осуществлением того и другого; в самом деле, нечто *может* приводить в движение благодаря тому, что способно к этому, а *приводит* в движение благодаря тому, что действует, но деятельно оно по отношению к тому, что может быть приведено в движение, так что действие у обоих в равной мере одно[8],

точно так же как одним и тем же бывает расстояние от одного к двум и от двух к одному, равно как и подъем и спуск, хотя бытие у них не одно; и подобным же образом обстоит дело с движущим и движущимся.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Беспредельное — это или то, чтó невозможно пройти до конца, потому что оно по природе своей не может быть пройдено (подобно тому как голос невидим), или то, прохождение чего не может или едва может быть закончено, или же то, чтó по природе хотя и допускает прохождение или должно иметь предел, но на деле его 1066b
не имеет. И кроме того, нечто может быть беспредельным или в отношении прибавления, или в отношении отнятия [1], или в отношении того и другого вместе. Существовать само по себе отдельно от чувственно воспринимаемого беспредельное не может. Ведь если оно не величина и не множество и сама беспредельность есть его сущность, а не нечто привходящее, то оно будет неделимым, ибо делимо или величина или множество. Но если оно неделимо, то оно не беспредельно, разве только в том смысле, в каком голос невидим [2]. Но не в этом смысле говорят они [3] о беспредельном, и мы ищем его не как такое, а как нечто непроходимое до конца. Далее, как может беспредельное существовать само по себе, если не существуют сами по себе даже число и величина, к свойствам которых принадлежит беспредельное? А если оно нечто привходящее, то оно как беспредельное не могло бы быть элементом вещей, как и невидимое не может быть элементом речи, хотя голос невидим. А что беспредельное не может существовать в действительности — это ясно. Ибо иначе всякая его часть, которую мы берем, была бы беспредельной: ведь бытие беспредельным и беспредельное — одно и то же, если только беспредельное есть сущность и не сказывается о каком-нибудь субстрате. Так что оно или неделимо, или же, если вообще разделимо на части, делится на беспредельности. Но невозможно, чтобы одно и то же было некоторым множеством беспредельностей (ведь как часть воздуха есть воздух, так часть беспредельного есть беспредельное, если оно сущность и начало). Значит, оно не разделимо на

части, т. е. оно неделимо. С другой стороны, невозможно, чтобы сущее в действительности беспредельное было неделимым (ибо в таком случае оно необходимо должно было бы быть некоторым количеством). Значит, беспредельное присуще лишь привходящим образом. Но если это так, то, как уже было сказано, оно не может быть началом, а таковым будет то, привходящее свойство чего оно есть, [например] воздух или четное[4].

Это рассмотрение общее. А что беспредельного нет среди чувственно воспринимаемых вещей, ясно вот из чего. Если, согласно определению, тело есть то, что ограничено плоскостями, то не может быть беспредельного тела, ни воспринимаемого чувствами, ни постигаемого умом; не может быть и числа как отдельно существующего и беспредельного, ибо число или то, что имеет число[5], счислимо. А если опираться на учение о природе[6], то это явствует из следующего. Беспредельное не может быть ни чем-то сложным, ни чем-то простым. Оно не может быть сложным телом, если [виды] элементов ограничены по количеству. В самом деле, противоположные [элементы] должны быть равными друг другу, и ни один из них не должен быть беспредельным: ведь если способность одного из двух тел[7] хоть сколько-нибудь уступала бы [способности другого], то ограниченное было бы уничтожено беспредельным. А быть беспредельным каждому телу невозможно, так как тело имеет протяжение во всех направлениях, а беспредельное есть беспредельно протяженное, так что если беспредельное есть тело, то тело это будет беспредельным во всех направлениях. Но беспредельное не может быть также единым и простым телом ни в том случае, если оно существует, как утверждают некоторые[8], помимо элементов, которые, по их мнению, оно порождает (такого тела, помимо элементов, не существует, ибо, из чего каждая вещь состоит, на то она и разлагается, а помимо простых тел[9] такого не оказывается), ни как огонь или какой-либо другой из элементов. В самом деле, не говоря уже о том, что не может какой-либо из этих элементов быть беспредельным, невозможно, чтобы всё в совокупности, даже если оно ограниченно, было или становилось одним из этих элементов вопреки утверждению Гераклита о том, что все когда-нибудь станет огнем. Здесь применим тот же довод, что и в отношении единого, которое рас-

суждающие о природе полагают помимо элементов, ибо все превращается [в данное состояние] из противоположного, например из теплого в холодное.

Кроме того, чувственно воспринимаемое тело находится где-то, и одно и то же место имеется у целого и у [всякой его] части, например у земли; поэтому, если такое тело однородно [целому], оно будет неподвижно или вечно будет нестись, а это невозможно (в самом деле, почему оно будет внизу, а не вверху или где бы то ни было? Например, если это ком земли, то куда он будет двигаться или где пребывать в покое? Ведь место однородного с ним тела беспредельно; будет ли он поэтому [одинаковым образом] занимать все это место? А как? Каково же в таком случае его пребывание в покое и его движение? Или он всюду будет пребывать в покое — значит не будет двигаться, или всюду будет двигаться — значит не будет покоиться)[10]. А если целое имеет неодинаковые части, то неодинаковы и их места, и, во-первых, тело целого не будет единым, разве только через соприкосновение [своих частей]; во-вторых, части этого тела будут или ограничены, или беспредельны по виду. Ограниченными они не могут быть (иначе одни из них будут беспредельны, например огонь или вода, другие нет, раз целое беспредельно, а такой [беспредельный элемент] был бы гибелью для противоположных [элементов]); если же части — беспредельные и простые [по виду], то беспредельными будут и места и элементы; но если это невозможно и места ограничены [по числу][11], то и целому необходимо быть ограниченным.

А вообще невозможно, чтобы существовало беспредельное тело и [в то же время определенное] место для тел, если всякое чувственно воспринимаемое тело[12] имеет либо тяжесть, либо легкость: такое тело неслось бы или к середине, или вверх, а между тем невозможно, чтобы беспредельное — или все оно, или его половина — испытало какое-нибудь из этих двух движений. Как ты его поделишь? И как у беспредельного может оказаться одно вверху, другое внизу или с краю и посередине? Далее, всякое чувственно воспринимаемое тело находится в каком-то месте, и таких видов места — шесть[13], между тем невозможно, чтобы они имелись в беспредельном теле. — И вообще если не может быть беспредельного места, то не может быть

и беспредельного тела: то, что занимает место, находится где-то, а это означает или вверху, или внизу, или какое-нибудь из других направлений, и каждое из них есть некоторый предел.

Впрочем, беспредельное применительно к величине, движению и времени не одно и то же в смысле единой природы, а последующее обозначается [как беспредельное] через отношение к предшествующему, например движение через отношение к величине движения или изменения или роста, а время — в зависимости от движения.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

1067b Из того, что́ изменяется, одно изменяется привходящим образом, как, например, образованный гуляет, а о чем-то другом без оговорок утверждают, что оно изменяется, поскольку что-то в нем изменяется,— таково, например, все, что изменяется в своих частях (тело выздоравливает, потому что выздоравливает глаз); имеется также нечто движущееся само по себе, изначально, и таково само по себе движимое. Подобным же образом обстоит дело и с движущим; а именно: оно движет или привходящим образом, или какой-то своей частью, или само по себе. Существует также нечто, что первым приводит в движение; есть и то, что приводится в движение, далее — время, в которое оно движется, то, из чего, и то, к чему оно движется. Формы же, состояния и место, к которым движется то, что приводится в движение, неподвижны, например знание и теплота: не теплота есть движение, а нагревание. Изменение не привходящее бывает не у всякого, а у противоположностей, у промежуточного между ними и у противоречащего одно другому. Что это так, подтверждается наведением.

И то, что претерпевает изменение, изменяется или из одного субстрата в другой субстрат, или из того, что не есть субстрат, в то, что не есть субстрат, или из субстрата в то, что не есть субстрат, или из того, что не есть субстрат, в субстрат (под субстратом я разумею здесь то, что выражено утвердительной речью). Так что необходимо существуют три вида изменений, ибо изменение из не-субстрата в не-субстрат не есть

изменение: здесь нет ни противоположностей, ни противоречий, потому что нет никакого противопоставления. Изменение по противоречию, происходящее из не-субстрата в субстрат, есть возникновение, причем если происходит изменение в безотносительном смысле, то это возникновение в безотносительном смысле, а если происходит изменение чего-то определенного, то это возникновение чего-то определенного[1]; изменение же из субстрата в не-субстрат есть уничтожение, при этом если происходит изменение в безотносительном смысле, то и уничтожение в безотносительном смысле, а если изменение чего-то определенного, то это уничтожение чего-то определенного. Так вот, если о не-сущем говорится в нескольких значениях и не допускает движения ни не-сущее, имеющееся из-за [неправильного] связывания или разъединения [мыслей], ни не-сущее в смысле [сущего] в возможности, противолежащее сущему вообще (правда, не-белое или не-благое все же может быть приведено в движение привходящим образом: ведь не-белое — это может быть человек; но то, что ни в каком смысле не есть определенное нечто, никак не допускает движения, ибо не-сущее [как таковое] не допускает движения). Если это так, то и возникновение не может быть движением, ведь возникает именно то, что [еще] не есть: как бы ни считали его возникновение чем-то привходящим, однако верно будет сказать, что тому, что возникает в безотносительном смысле, присуще не-сущее. И то же можно сказать и о состоянии покоя. А к этим затруднениям прибавляется и то, что все движущееся находится в каком-то месте, не-сущее же не занимает места: ведь иначе оно было бы где-нибудь. Несомненно, и уничтожение не есть движение, ибо движению противоположны движение или покой, между тем уничтожение противоположно возникновению. А так как всякое движение есть некоторое изменение, а изменений имеется три указанных выше вида, и из этих изменений те, что относятся к возникновению и уничтожению, не суть движения (это именно изменения по противоречию), то движением необходимо признавать одно только изменение из одного субстрата в другой субстрат. А субстраты либо противоположны друг другу, либо суть нечто промежуточное, ибо лишенность

также можно принять за противоположность и может быть выражена утвердительной речью, например: голое, слепое, черное.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Если категории разделяются на сущность, качество, место, действие или претерпевание, отношение и количество, то должно быть три вида движения: для качества, количества и места. По отношению к сущности нет движения [1], так как нет ничего противоположного сущности; нет движения и для отношения (ибо может вполне соответствовать действительности, что при изменении одного из двух [соотнесенных членов] другой не изменится, так что их движение привходящее [2]); также нет движения ни для того, что действует или претерпевает, ни для того, что движет и приводится в движение, ибо нет ни движения движения, ни возникновения возникновения, ни вообще изменения изменения. В самом деле, движение движения возможно было бы двояким образом: или [1] движение берется как субстрат (подобно тому как человек движется, потому что он меняется из бледного в смуглого), так что таким же образом и движение становилось бы теплым или холодным, или меняло бы место, или росло; однако это невозможно, ибо изменение не есть какой-либо субстрат; или [2] движение движения могло бы означать, что какой-нибудь другой субстрат переходит из одного изменения в другой вид, как, например, человек переходит из болезни в здоровье. Но и это невозможно, разве только привходящим образом. Ибо всякое движение есть изменение из одного в другое (и возникновение и уничтожение — точно так же; только они суть изменения в противолежащее таким-то образом, а движение — иным образом [3]). Итак, [в этом случае] [4] человек в одно и то же время переходил бы из состояния здоровья в состояние болезни и из этого состояния в другое. Ясно, однако, что если он заболеет, то он претерпит изменение в другой вид изменения (ведь можно и пребывать в покое) [5], а кроме того, в такое, которое всякий раз будет не случайным; и то изменение будет изменением из чего-то во что-то другое; так что будет противолежащее изменение — выздоровление, однако оно произойдет привходящим образом, как,

например, переход от воспоминания к забвению, потому что у существа, с которым это бывает, изменение происходит иногда в отношении знания, иногда в отношении здоровья [6].

Далее, если бы было изменение изменения и возникновение возникновения, то пришлось бы идти в бесконечность. Несомненно, должно было бы возникать и предшествующее возникновение, если возникает последующее. Например, если возникновение в безотно- 1068b сительном смысле когда-нибудь возникало, то возникало в безотносительном смысле и возникающее, так что то, что возникает в безотносительном смысле, еще не было, но было уже нечто становящееся [этим] возникающим. И оно [также] когда-то возникало, так что тогда оно еще не было таким [становящимся]. А так как у бесконечного [ряда] не бывает чего-либо первого, то и здесь не будет первого, так что не будет и примыкающего к нему. Ничего, таким образом, не сможет ни возникать, ни двигаться, ни изменяться. Кроме того, одно и то же подлежит [в таком случае] и противоположному движению, и покою, и также возникновению и уничтожению [одинаково], а потому то, что возникает, уничтожается тогда, когда оно стало возникающим: ведь оно не может уничтожаться ни когда оно [только] становится [возникающим], ни впоследствии [7], ибо то, что уничтожается, должно существовать. Далее, в основе того, что возникает и изменяется, должна находиться материя [8]. Так что же это будет за материя? Что же такое то, что становится движением или возникновением так же, как тело или душа изменяются в своем качестве? И кроме того, к чему именно то и другое движется [9]? Ведь движение должно быть движением такой-то вещи от чего-то к чему-то, а не движением [вообще] [10]. Как же это будет? Ведь нет учения учения, так что нет и возникновения возникновения.

И так как нет движения ни сущности, ни отношения, ни действия и претерпевания, то остается сказать, что движение имеется для качества, количества и «где» (ибо для каждого из них имеется противоположность); а имею я в виду не то качество, которое принадлежит сущности (ведь и видовое отличие есть качество), а то, которое способно претерпевать (ввиду чего о чем-то говорят, что оно что-то претерпевает) или не способно претерпевать.

А неподвижное — это то, что вообще не может быть приведено в движение, равно как и то, что на протяжении долгого времени с трудом приводится в движение или медленно начинает двигаться, а также то, что хотя по своей природе и способно двигаться, но не двигается ни тогда, ни там, ни так, когда, где и как оно от природы способно. Только такого рода неподвижное я называю покоящимся[11], ибо покой противоположен движению, стало быть, покой есть лишенность [движения] у того, что способно к движению.

Вместе в пространстве то, что находится в одном месте непосредственно[12], а раздельно — то, что в разных местах; соприкасаются те вещи, у которых края вместе; а промежуточное — это то, к чему по природе своей изменяющееся приходит раньше, нежели к тому, во что оно при непрерывном изменении естественным образом изменяется в конце. Противоположное по месту — это то, что по прямой линии отстоит [от него] дальше всего; а следующее по порядку — то, что находится за началом и, будучи отделено положением, или по виду, или как-нибудь иначе, не имеет между собой и тем, вслед за чем оно идет, ничего из принадлежащего к тому же роду, например: линии — вслед за линией, или единицу — вслед за единицей, или дом — вслед за домом (но нечто принадлежащее к другому роду вполне может находиться в промежутке). Ибо следующее по порядку идет вслед за чем-то определенным[13] и есть нечто позднейшее: ведь единица не следует за двойкой и новолуние — за второй четвертью. А смежное — это то, что, будучи следующим по порядку, соприкасается [с предшествующим]. И так как всякое изменение происходит между противолежащим одно другому, а таково противоположение и противоречащее одно другому, у противоречащего же одно другому нет ничего посредине, то ясно, что промежуточное бывает у противоположного одно другому. А непрерывное есть по существу своему нечто смежное. Говорю же я о непрерывном в том случае, когда граница каждой из двух вещей, по которой они соприкасаются и которая их связывает вместе, становится одной и той же; так что ясно, что непрерывность имеется там, где естественно образуется что-то одно благодаря соприкасанию. А что идущее подряд есть при этом первое — это ясно (ибо не все идущее под-

ряд соприкасается, но все соприкасающееся идет подряд, и если нечто непрерывно, оно соприкасается [с другим] [14], но если соприкасается, то это еще не значит, что оно непрерывно; а там, где нет прикасания, нет сращенности). Поэтому точка — не то же самое, что единица, ибо точкам свойственно соприкасаться, а единицам нет, они лишь идут подряд; и между [двумя] точками бывает что-то в промежутке [15], а между [двумя] единицами нет.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ (Λ)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Предмет настоящего рассмотрения — сущность, ибо мы ищем начала и причины сущностей. И если все в совокупности есть как бы некоторое целое, то сущность есть первая часть его; а если все в совокупности рассматривать как последовательный ряд [1], то и в этом случае сущность — первое, затем следует качество, потом — количество. Тем более что остальное, вообще говоря, не сущее [в собственном смысле], а качества и движения, или такое же сущее, как «не-белое» и «не-прямое»; по крайней мере мы о них говорим, что они *есть*, например «есть нечто не-белое». А кроме того, из остального ничто не существует отдельно. И древние своими делами подтверждают это, ибо они искали начала, элементы и причины сущности. Нынешние философы скорее признают сущностью общее (ибо роды — это общее, а роды, по их мнению, в большей мере начала и сущности; ведь они ищут, исходя из определений); древние, напротив, считали сущностями единичное, например огонь и землю, а не общее им — тело.

Имеется три вида сущностей: прежде всего воспринимаемые чувствами; из них одни — вечные, другие — преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные), и для таких сущностей надлежит указать их элементы — либо один, либо несколько. Далее, сущности неподвижные; о них некоторые [2] утверждают, что они существуют отдельно, причем одни [3] делят их на два рода, другие [4] видят в эйдосах и математических предметах сущность одной природы, третьи [5] признают из них только математические предметы. Чувственно воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе (ибо им свойственно

движение), а с неподвижными имеет дело другая наука, поскольку у них нет начала, общего с первыми. 1069b

Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. Если же изменение исходит от противолежащего одно другому или от промежуточного, но не от всякого противолежащего (ведь и голос есть не-белое), а от противоположного одно другому, то должен быть какой-то субстрат, который изменяется в противоположное состояние, ибо противоположное [как таковое] не подвержено изменению.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Кроме того, [при изменении] есть нечто постоянно пребывающее, противоположное же не пребывает постоянно, значит, существует нечто третье помимо противоположностей, а именно материя[1]. Если же видов изменений четыре — или сути, или качества, или количества, или в отношении «где», а изменение определенного нечто есть возникновение и уничтожение в безотносительном смысле, изменение количества — рост и убыль, изменение состояния — превращение, изменение места — перемещение, то каждое из этих изменений есть переход в соответствующую противоположность. Таким образом, материя должна изменяться, будучи способна к той и другой противоположности. А так как сущее имеет двоякое значение, то все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например из белого в возможности в белое в действительности. И одинаково обстоит дело с ростом и убылью. Так что не только возможно возникновение — привходящим образом — из не-сущего, но и, [можно сказать], все возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности. И именно это [сущее в возможности] означает единое Анаксагора[2]; лучше его изречения «все вместе» или утверждения Эмпедокла и Анаксимандра о смеси, или изречения Демокрита было бы высказывание: «Все вещи были вместе в возможности, в действительности же нет». Так что можно считать, что они в известной мере подошли к мысли о материи. Все, что изменяется, имеет материю, но разную; а те вечные вещи, которые не возникают, а движутся в пространстве,

также имеют материю, но не для возникновения, а для перемещения [3].

Можно, однако, спросить, из какого не-сущего совершается возникновение: ведь не-сущее имеет трoякий смысл [4]. Если, несомненно, из [не-сущего в смысле сущего] в возможности, то все же не из какого угодно, а одно из одного, другое — из другого. И недостаточно сказать, что «все вещи вместе», ибо они различаются по материи, иначе почему возникло их бесчисленное множество, а не одна вещь? Ведь ум — один, поэтому если и материя была бы одна [5], то в действительности возникло бы только то, чем материя была в возможности. Итак, причин три и начал три, два из них — это противоположение, одна сторона которого — определение, или форма, другая — лишенность, а третье — материя.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

После этого надо отметить, что ни материя, ни форма не возникают; я разумею именно последнюю материю и последнюю форму [1]. Ибо при всяком изменении
1070a изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение,— это первое движущее [2]; то, чтó изменяется,— материя; то, во что она изменяется,— форма. Итак, пришлось бы идти в бесконечность, если бы не только медь стала круглой, но возникло бы также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться [3].

После этого надо отметить, что каждая [составная] сущность возникает из соименной с ней сущности (природные вещи и все другие — [такие] сущности). А именно: вещи возникают либо через искусство, либо естественным путем, либо стечением обстоятельств, либо самопроизвольно. Искусство же есть начало, находящееся в другом, природа — начало в самой вещи (ведь человек рождает человека) [4], а остальные причины суть отрицания этих двух. Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя, которая есть определенное нечто по внешней видимости (ибо то, что таково через соприкосновение, а не через сращенность, есть материя и субстрат); во-вторых, сущность (physis) — определенное нечто, во что [изменяется материя], или некоторое обладание; в-третьих, состоящая из обеих единичная сущность, например Сократ или

Каллий. В некоторых случаях определенность не существует помимо составной сущности, например форма дома, если только не иметь в виду искусство[5] (у подобных форм нет также возникновения и уничтожения, но в ином смысле существует и не существует дом без материи, здоровье и все то, что зависит от искусства); а если действительно [имеется отдельное существование форм], то это у природных вещей[6]. Потому-то Платон неплохо сказал, что эйдосов имеется столько, сколько есть [видов] природных вещей, если [вообще] существуют эйдосы, отличные от таких вещей, как огонь, мясо, голова[7]: ведь все это есть материя, а именно последняя материя того, чтó есть сущность в наибольшей мере[8]. Движущие причины предшествуют тому, что вызвано ими, а причины в смысле формы (hōs ho logos) существуют одновременно с ним; в самом деле, когда человек здоров, тогда имеется и здоровье, одновременно существуют облик медного шара и медный шар. А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии — это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова[9] ли душа — не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась — это, пожалуй, невозможно). Таким образом, ясно, что нет необходимости в существовании идей, по крайней мере на этом основании: ведь человек рождает человека, единичный человек — какого-нибудь одного; и так же обстоит дело и в области искусств: врачебное искусство есть [причина] здоровья как форма (ho logos)[10].

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Причины и начала в одном смысле разные у разных предметов, а в другом — если иметь в виду общее [в них] и соответствие между ними — они одни и те же у всех. В самом деле, можно было бы спросить, разные ли или одни и те же начала и элементы сущностей и отношений, и точно так же относительно каждой категории. Однако было бы нелепо, если бы они были одни и те же у всех. Ведь в таком случае отношения и сущности происходили бы из одного и того же. Но что же 1070b
это такое? Ведь наряду с сущностью и остальными родами сказываемого нет чего-либо общего им; между тем элемент должен предшествовать тому, элемент чего он есть. Поистине ни сущность не есть элемент для

отношений, ни отношения — элемент для сущности. Кроме того, как это возможно, чтобы у всего были одни и те же элементы? Ведь ни один из элементов не может быть тождествен тому, что состоит из элементов, например: *Б* или *А* не тождественно *БА* (также, конечно, ничто умопостигаемое не есть элемент, например сущее или единое: ведь они присущи и всякому составному [целому]). Значит, ни один элемент не будет ни сущностью, ни отношением; между тем это было бы необходимо. Стало быть, нет одних и тех же элементов для всего. — Или же, как мы утверждаем, они в одном смысле одни и те же, а в другом нет; например, можно сказать, что у чувственно воспринимаемых тел теплое есть элемент как форма, а в другом смысле — холодное как лишенность [формы]; а как материя — то, что как первое сама по себе есть в возможности то и другое [1]. И они, и то, чтó из них состоит и для чего они начала, — все это сущности, а также то, что из теплого и холодного возникает как нечто одно, например плоть или кость: полученное из [составных начал] должно быть отлично от них. Таким образом, у этих [2] сущностей — одни и те же элементы и начала, а в других случаях [3] — другие; в этом смысле не все имеют одни и те же начала, разве что в смысле соответствия, как если бы сказали, что начал имеется три: форма, лишенность [формы] и материя. Однако каждое из этих начал — инаковое в каждом отдельном роде, например: для цвета это белое, черное и поверхность, а из света, тьмы и воздуха получается день и ночь.

А так как не только содержащееся в вещах есть причины, но и нечто внешнее, например движущее, то ясно, что начало и элемент — это разное, но и то и другое причины [4], и начала бывают этих двух родов. И то, что приводит в движение или в состояние покоя, [также] есть некоторое начало и сущность; так что элементов, если иметь в виду соответствие между ними, три, а причин и начал — четыре; но у различных вещей они различные, и непосредственно [5] движущая причина для разного разная. [Так, например], здоровье, болезнь, тело; движущая причина — врачебное искусство. [Или] форма, такого-то рода беспорядок, кирпичи; движущая причина — строительное искусство, ⟨и начала бывают этих родов⟩. А так как движущая причина у природных вещей — для человека,

[например], человек, а у порожденного мыслью — форма или противоположное ей, то в некотором смысле имеется три причины, а в некотором — четыре [6]. Ведь врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье, равно как строительное искусство есть форма дома, и человек рождает человека. А помимо этих причин имеется еще то, что как первое для всего движет все [7].

ГЛАВА ПЯТАЯ

Иные существуют отдельно, а иные нет; первые — 1071a
это сущности, и потому причины всего одни и те же, так как без сущностей нет свойств и движений. Этими [причинами] будут, пожалуй, душа и тело или ум, влечение и тело [1].

И еще иначе начала бывают одни и те же в смысле соответствия между ними, а именно как действительность и возможность. Но и они у разных вещей разные и имеют разное значение [2]. В самом деле, в некоторых случаях одно и то же бывает то в действительности, то в возможности, например вино или плоть или человек (это [различение] также совпадает с [различением] указанных причин, ибо сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию, и составное из материи и формы, а также лишенность формы, например темнота или больное; а в возможности существует материя, ибо она способна принимать [определенность] и через форму, и через лишенность формы) [3]; по-иному вещи различаются как имеющиеся в действительности и возможности, если материя у них не одна и та же, причем [и] форма у этих вещей не одна и та же, а разная; так, причина человека не только элементы — огонь и земля как материя, а также присущая лишь ему форма, но и некоторая другая внешняя причина (скажем, отец), и кроме них Солнце и его наклонный круговой путь [4], хотя они не материя, не форма, не лишенность формы [человека] и не одного вида [с человеком], а движущие [причины].

Кроме того, необходимо заметить, что одни причины могут сказываться как общее, а другие нет. Первые [5] начала всех вещей — это нечто определенное, существующее как первое в действительности, и другое, существующее в возможности. Общие же причины,

о которых была речь, не существуют, ибо начало единичного — единичное; правда, начало для человека вообще — человек, но никакого человека вообще не существует, а начало для Ахилла Пелей, а для тебя — твой отец, и вот это *Б* — для вот этого *БА*, и *Б* вообще есть начало для *БА* без оговорок.

Далее, если начала сущностей суть начала всего, то все же, как было сказано, разное имеет разные причины и элементы: они разные не только для того, что не принадлежит к одному и тому же роду, например цвета, звуки, сущности, количество (разве лишь в смысле соответствия), но и для того, что принадлежит к одному и тому же виду,— разные не по виду, а в том смысле, что для единичных они разные: твоя материя, форма и движущая причина не те, что мои, хотя, по общему определению, они одни и те же. Что же касается вопроса, каковы начала[6] или элементы[7] у сущностей, отношений и качеств, одни ли и те же они или разные, то ясно, что, если вкладывать в них[8] разные значения, они одни и те же для каждой [категории]; если же эти значения различить, они будут уже не одни и те же, а разные, разве только в некотором смысле они одни и те же для всего. А именно они одни и те же в смысле соответствия — в том смысле, что они все одинаково материя, форма, лишенность формы и движущее; они одни и те же и в том смысле, что причины сущностей суть некоторым образом причины всего, потому что если они уничтожаются, уничтожается все. И кроме того, первое [начало] [9], находящееся в состоянии осуществленности, [есть причина всего]. А в другом смысле первые причины разные, а именно различны все противоположности[10], которые не сказываются ни как роды, ни как имеющие различные значения, а также материя [разных вещей] разная. Таким образом, сказано, что такое начала чувственно воспринимаемых вещей и сколько их, а также в каком смысле они одни и те же, и в каком разные.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Так как сущностей, как было указано, три вида, а именно: две из них природные, а одна — неподвижная, то об этой последней надо сказать, что необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущ-

ность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще. Однако невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и «раньше» и «после». И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время — или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения [1]. А непрерывного движения, кроме пространственного, не бывает, из пространственного же непрерывно круговое движение.

Однако если бы было нечто способное приводить в движение или создавать, но оно в действительности не проявляло бы никакой деятельности, то не было бы движения: ведь то, что обладает способностью, может и не проявлять ее. Значит, нет никакой пользы, даже если мы предположим вечные сущности, как это делают те, кто признает эйдосы, если эти сущности не будут заключать в себе некоторого начала, способного вызывать изменения; да, впрочем, и его недостаточно (как недостаточно предположить другую сущность помимо эйдосов): ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет. И даже если оно будет деятельным, то этого недостаточно, если сущность его только возможность, ибо в таком случае вечного движения не будет, так как сущее в возможности может и не быть [в действительности]. Поэтому должно быть такое начало, сущность которого — деятельность. А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное; следовательно, они должны пребывать в деятельности.

Однако здесь возникает затруднение: полагают, что все проявляющее деятельность способно ее проявлять, но не все способное проявлять деятельность действительно ее проявляет; поэтому-де способность первее. Но если это так, то ничто существующее не будет [с необходимостью], ибо возможно, что всякое сущее способно существовать, но еще не существует.

Впрочем, если следовать взгляду рассуждающих о божественном, что все рождено из Ночи [2], или мнению рассуждающих о природе, что «все вещи вместе» [3], то получится такая же несообразность. В самом деле,

каким же образом что-то придет в движение, если не будет никакой причины, действующей в действительности? Ведь не материя же будет двигать самое себя, а плотничное искусство, и не месячные истечения или земля, а зерна и мужское семя.

Поэтому некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон[4]: они утверждают, что движение существует всегда. Однако, почему оно есть и какое именно, они не говорят и не указывают причину, почему оно происходит так, а не иначе. Ведь ничто не движется как придется, а всегда должно быть какое-нибудь основание, почему нечто движется вот так-то естественным путем, а этак насильственным путем или под действием ума или чего-то другого (затем — какое движение первое? Ведь это чрезвычайно важно [выяснить]). Сам Платон не может сослаться на начало движения, которое он иногда предполагает, а именно на то, что́ само себя движет, ибо, как он утверждает, душа позже [движения] и [начинается] вместе со Вселенной[5]. Что касается мнения, что способность первее деятельности, то оно в некотором смысле правильно, а в некотором нет (как это понимать — мы уже сказали[6]); а что деятельность первее, это признает Анаксагор (ибо ум есть деятельность) и Эмпедокл, говорящий о дружбе и вражде, а также те, кто, как Левкипп, утверждает, что движение вечно. Поэтому Хаос и Ночь не существовали бесконечное время, а всегда существовало одно и то же, либо чередуясь, либо иным путем, если только деятельность предшествует способности. Если же постоянно чередуется одно и то же, то всегда должно оставаться нечто, действующее одним и тем же образом[7]. А если необходимы возникновение и гибель, то должно быть нечто другое, что всегда действует по-разному[8]. Следовательно, оно должно таким-то образом действовать само по себе[9], а другим — по отношению к другому[10], либо, значит, по отношению к чему-то третьему, либо по отношению к тому, что было указано первым. Необходимым образом, конечно, по отношению к первому, которое со своей стороны есть причина и для себя, и для третьего[11]. Поэтому первое предпочтительнее: оно ведь и было причиной постоянного единообразия[12], а причина разнообразия — другое[13]; причина же постоянного разнообразия лежит, это ясно, в них

обоих[14]. Стало быть, именно так обстоит дело с движениями. Какая поэтому надобность искать еще другие начала?

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

А так как дело может обстоять таким именно образом (иначе все должно было бы произойти из Ночи, или смеси всех вещей, или из не-сущего), то затруднение можно считать устраненным. А именно: существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо[1], можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность[2]. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли — то, что *на деле* прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало — мысль. Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей — сущность простая и проявляющая деятельность[3] (единое же и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое — свойство[4] самой вещи). Однако прекрасное и ради себя предпочтительное также принадлежат к этому же ряду: и первое всегда есть наилучшее или соразмерное наилучшему[5].

А что целевая причина находится среди неподвиж- 1072b
ного — это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение[6], то, поскольку

здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена — перемена в пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна. Ибо первый вид изменений — это перемещение, а первый вид перемещения — круговое движение. Круговое же движение вызывается [первым] движущим. Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. (А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом (haplōs).)

Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего, и лишь через них — надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли[7]; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог.

Неправильно мнение тех, кто, как пифагорейцы и Спевсипп, полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных хотя и причины, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами. Неправильно потому, что семя происходит от того, что предшествует ему[8] и обладает законченностью, и первое — это не семя, а нечто законченное; так, можно сказать, что человек раньше семени — не тот, который возник из этого семени, а другой, от которого это семя.

Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной — потому, что вообще никакой неограниченной величины нет[9]); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения — нечто последующее по отношению к пространственному движению[10]. Относительно всего этого ясно, почему дело обстоит именно таким образом.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

А полагать ли одну такую сущность или больше и сколько именно — этот вопрос не следует обходить молчанием, а что касается утверждений других, надо вспомнить, что о численности этих сущностей они не сказали ничего ясного. Ведь учение об идеях этот вопрос особо не разбирало — сторонники идей объявляют идеи числами, но о числах они иногда говорят, будто им нет предела, иногда — будто они ограничены в пределах десяти[1]. Но почему количество чисел именно такое, для этого они не приводят никаких серьезных доказательств. Мы же должны об этом сказать, исходя из наших предпосылок и различений. А именно, начало и первое в вещах не подвержено движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само вызывает

первое — вечное и единое — движение. А так как движущееся должно чем-то приводиться в движение, а первое движущее — быть неподвижным само по себе, причем вечное движение необходимо вызывается тем, что́ вечно, и одно движение — чем-то одним, и так как помимо простого пространственного движения мирового целого, движения, которое, как мы полагаем, вызвано первой и неподвижной сущностью, мы видим другие пространственные движения — вечные движения планет (ибо вечно и не знает покоя тело, совершающее круговое движение; это показано в сочинениях о природе[2]),— то необходимо, чтобы и каждое из этих движений вызывалось самой по себе неподвижной и вечной сущностью. Ибо природа светил вечна, будучи некоторой сущностью, и то, что движет их, должно быть вечным и предшествовать тому, что им приводится в движение, а то, что предшествует сущности, само должно быть сущностью. Таким образом, очевидно, что должно существовать столько же сущностей, [сколько имеется движений светил], и что они вечны
1073b по своей природе, сами по себе неподвижны и не имеют (по указанной выше причине) величины.

Итак, очевидно, что [то, что движет],— это сущности и что одна из них первая, другая — вторая в том же порядке, как и движения светил. Что же касается количества этих движений, то это необходимо исследовать на основе той математической науки, которая ближе всего к философии,— на основе учения о небесных светилах, ибо оно исследует сущность, правда, чувственно воспринимаемую, но вечную, между тем другие математические науки не исследуют никакой сущности, например арифметика и геометрия. Что у каждого несущегося небесного тела несколько движений — это ясно тем, кто хоть немного этим занимался (ведь у каждой планеты больше чем одно движение); а для уразумения того, сколько таких движений имеется, мы сейчас приведем высказывания некоторых математиков, чтобы мыслью постичь некоторое определенное количество; впрочем, с одной стороны, нам самим необходимо исследовать, с другой — осведомляться у других, и если занимающиеся этим высказывают нечто противное тому, что сказано сейчас, то следует воздавать должное тому и другому, но соглашаться с более основательным[3].

Итак, Евдокс считал, что движение Солнца и Луны происходит у каждого в трех сферах, из которых первая — это сфера неподвижных звезд[4], вторая имеет движение по кругу, проходящему посредине созвездий зодиака, третье — по кругу, отклоняющемуся по широте от зодиака (при этом на бо́льшую широту отклоняется тот круг, по которому движется Луна, нежели тот, по которому движется Солнце). Движение планет, по мнению Евдокса, происходит у каждой в четырех сферах, и из них первая и вторая — те же, что и указанные выше (ведь сфера неподвижных звезд есть сфера, несущая с собой все [другие][5], и та, которая расположена ниже и имеет движение по кругу, проходящему посредине созвездий зодиака, также общая для всех); у третьей сферы всех планет полюсы находятся на круге, который проходит посредине созвездий зодиака, а движение четвертой совершается по кругу, наклоненному к среднему кругу[6] третьей; и полюсы третьей сферы у каждой из других планет свои, а у Афродиты и Гермеса[7] одни и те же.

У Каллиппа расположение сфер такое же, что и у Евдокса[8], и количество их для Зевса и Кроноса[9] он отводил одинаковое с Евдоксом, но для Солнца и для Луны, по его мнению, надо было еще прибавлять по две сферы, если хотят объяснить наблюдаемые явления, а для каждой из остальных планет — по одной.

Однако если эти сферы должны в своей совокупности объяснять наблюдаемые явления, то необходимо, чтобы для каждой планеты существовали другие сферы — числом меньше на одну,— такие, которые бы каждый раз поворачивали обратно и приводили в то же самое положение первую сферу светила, расположенного ниже, ибо только так может вся совокупность сфер производить движение планет. А так как [основных][10] сфер, в которых вращаются планеты, одних[11] имеется восемь, других[12] — двадцать пять и из них не требуют возвращения назад только те, в которых движется планета, расположенная ниже всего, то сфер, возвращающих назад сферы первых двух планет, будет шесть, а тех, которые возвращают назад сферы последующих четырех,— шестнадцать; и, таким образом, число всех сфер — и тех, которые несут планеты, и тех, которыми эти последние возвращаются обратно, —

пятьдесят пять. А если для Луны и для Солнца не прибавлять тех движений, которые мы указали, то всех сфер будет сорок семь[13].

Таким образом, пусть число сфер будет таким, а потому сущностей и неподвижных начал, ⟨как и чувственно воспринимаемых⟩, также следует с вероятностью предположить столько же (говорить здесь о необходимости предоставим более сильным). Если же не может быть никакого пространственного движения, которое не побуждало бы к движению того или другого светила, если же, далее, всякую самобытность (physis) и всякую сущность, не подверженную ничему и самое по себе достигшую наивысшего, надо рассматривать как цель, то не может быть никакой другой сущности (physis), кроме указанных выше, а число сущностей необходимо должно быть именно это. Ведь если существуют какие-то другие, они приводили бы в движение, будучи целью пространственного движения. Между тем невозможно, чтобы были другие движения помимо упомянутых. И это можно с вероятностью предположить, рассматривая находящиеся в движении тела. Если все, что движет в пространстве, естественно существует ради того, что движется, и всякое пространственное движение есть движение чего-то движущегося, то всякое пространственное движение происходит не ради него самого или ради другого движения, а ради светил. Ведь если бы одно движение совершалось ради другого движения, то и это другое должно было бы быть ради еще какого-нибудь движения; но так как это не может идти в бесконечность, то целью всякого движения должно быть одно из движущихся по небу божественных тел.

А что небо одно — это очевидно. Если небес множество подобно тому как имеется много людей, то по виду у каждого из них было бы одно начало, а по числу много. Но все то, что по числу есть множество, имеет материю (ибо одно и то же определение имеется для многих, например определение человека, между тем Сократ — один). Однако первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность. Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению, и по числу; стало быть, всегда и непрерывно движущееся также только одно. Значит, есть только одно небо.

От древних из глубокой старины дошло до потомков 1074b предание о том, что эти [светила] суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное — что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением; и так как, по всей вероятности, каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и в меру возможности и снова погибали, то можно было бы подумать, что и эти взгляды суть как бы сохранившиеся до наших дней обломки тех. Таким образом, мнение предков и наших ранних предшественников ясно нам лишь до такой степени.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

А относительно [высшего] ума возникают некоторые вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого[1] (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление. Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что́ же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение. — Итак, во-первых, если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительна. Во-вторых, ясно, что существовало бы нечто

другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наихудшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом. И если, наконец, мыслить и быть мыслимым не одно и то же, то на основании чего из них уму присуще благо? Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью
1075a не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве[2] предмет — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном — определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное? Если да, то мысль изменялась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное[3], в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части [его предмета], а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него — в некотором целом), точно так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке — благо, и сам предводитель войска — благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок — от него. [В мировом целом] все упорядочено определенным образом, но не одинаково и рыбы, и птицы,

и растения; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все или бо́льшая часть [дел] определено, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится [1], ибо природа каждого из них составляет такое начало. Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого.

А какие несообразные или нелепые выводы получаются у тех, кто высказывает иные взгляды, и каковы взгляды тех, кто высказывается более тонко, и с какими связано меньше всего трудностей,— все это не должно ускользнуть от нашего внимания. Все [философы] выводят все из противоположностей. Однако неправильно ни «все», ни «из противоположностей» [2]; а как вещи будут получаться из противоположностей там, где противоположности имеются, этого не говорят: ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг от друга. Для нас эта трудность устраняется естественно; дело в том, что есть нечто третье. Между тем некоторые считают материю одной из двух противоположностей, например те, кто противополагает неравное равному и многое единому [3]. Но и это решается таким же образом, а именно: материя, которая [каждый раз] [4] одна, ничему не противоположна. Далее, [в этом случае] [5] все, кроме единого, было бы причастно дурному, ибо само зло есть один из двух элементов [6]. А некоторые [7] не признают благо и зло даже за начала; между тем начало всех вещей скорее всего благо [8]. Что же касается тех, о ком мы говорили выше [9], то они правы, утверждая, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят,— как цель ли, или как движущее, или как форма. 1075b

Несостоятелен и взгляд Эмпедокла. Место блага занимает у него дружба, но она начало и как движущее (ибо она соединит), и как материя (ибо она часть смеси). Но если даже одному и тому же случается быть началом и как материя, и как движущее, то все же быть материей и быть движущим не одно и то же.

Так вот, по отношению к чему из них дружба есть начало? Нелепо также и утверждение, будто вражда непреходяща, а ведь именно она составляет, [по Эмпедоклу], природу зла.

С другой стороны, Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет, по его мнению, ум. Но движет ум ради какой-то цели, так что эта цель — [уже] другое [начало] (разве только это понимают так, как мы говорим, а именно: врачебное искусство, [например], есть в некотором смысле здоровье) [10]. Нелепо также и то, что Анаксагор не предположил чего-то противоположного благу, т. е. уму. А все, кто говорит о противоположностях, к противоположностям не прибегают, если только этих [философов] не поправляют. И почему одни вещи преходящи, другие непреходящи, этого никто не говорит: все существующее они выводят из одних и тех же начал. А кроме того, одни выводят существующее из не-сущего; другие же, дабы их не принуждали к этому, объявляют все одним [11].

Далее, почему возникновение вечно и в чем причина возникновения, об этом не говорит никто. И для тех, кто предполагает два начала, должно быть еще одно начало, более важное [12]; равным образом должно быть другое, более важное начало для тех, кто принимает эйдосы, ибо на каком основании [единичные вещи] были причастны или теперь причастны эйдосам? [13] И всем другим [14] необходимо приходить к выводу, что мудрости, т. е. наиболее достойному знанию, что-то противоположно, а для нас такой необходимости нет, потому что первому ничего не противоположно. В самом деле, все противоположности имеют материю, которая есть в возможности эти противоположности, а поскольку [мудрости] противоположно неведение, оно должно было бы иметь своим предметом противоположное, но первому ничего не противоположно.

Далее, если помимо чувственно воспринимаемого не будет ничего другого, то не будет ни [первого] начала, ни порядка, ни возникновения, ни небесных явлений, а у каждого начала всегда будет другое начало, как утверждают те, кто пишет о божественном, и все рассуждающие о природе. А если [помимо чувственно воспринимаемого] существуют эйдосы или числа, то они ни для чего не будут причинами, во всяком случае не для движения. И кроме того, каким

образом величина или непрерывное может возникнуть из того, что не имеет величины? Ведь число не произведет непрерывного ни как движущее, ни как форма [15]. С другой стороны, из двух противоположностей ни одна не будет по сути дела (hoper) ни действующей, ни движущей причиной: ведь такая причина могла бы и не существовать. И во всяком случае ее деятельность была бы не первее ее способности. Тогда, значит, не было бы вечных вещей. Но такие вещи есть. Значит, какое-нибудь из этих утверждений надо отвергнуть [16]. И как это сделать, у нас сказано [17]. — Далее, благодаря чему числа или душа и тело, и вообще форма и вещь составляют одно, об этом никто ничего не говорит; и сказать это нельзя, если не согласиться с нами, что одним делает их движущее [18]. А те, кто говорит [19], что математическое число — первое и за ним все время следуют другие сущности, а начала у них разные, делают сущность 1076a
целого бессвязной [20] (ибо одного вида сущность, наличествует ли она или нет, ничем не содействует другого вида сущности) и полагают множество начал. Между тем сущее не желает быть плохо управляемым. «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» [21].

КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ (M)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Итак, что такое сущность чувственно воспринимаемых вещей — это было сказано в сочинении о природе относительно материи[1] и позже — относительно сущности как деятельной сущности. А так как следует выяснить, существует ли помимо чувственно воспринимаемых сущностей какая-нибудь неподвижная и вечная или нет и что же она такое, если существует, то прежде всего необходимо рассмотреть высказывания других, чтобы нам, если они утверждают что-то неправильное, не впасть в те же самые ошибки, и, если какое-нибудь учение у нас обще с ними, чтобы мы не досадовали на себя одних: ведь надо быть довольным, если в одних случаях утверждают лучше, чем другие, а в других — по крайней мере не хуже.

По этому вопросу существуют два мнения, а именно: некоторые говорят, что математические предметы (например, числа, линии и тому подобное) суть такие сущности, а с другой стороны, что таковы идеи. Но так как одни объявляют такими сущностями два рода — идеи и математические числа, другие же признают природу тех и других одной[2], а еще некоторые[3] говорят, что существуют одни только математические сущности, то прежде всего надо исследовать математические предметы, не прибавляя к ним никакой другой природы, например не ставя вопрос, идеи ли они или нет, начала ли они и сущности существующего или нет, а подходя к ним только как к математическим — существуют ли они или не существуют, и если существуют, то как именно. После этого надо отдельно рассмотреть сами идеи — в общих чертах и лишь насколько этого требует обычай: ведь многое было говорено и в доступных всем сочинениях[4]. А за этим разбором дóлжно приступить к более пространному рассуждению, чтобы выяснить, суть ли числа и идеи

сущности и начала существующего. Это остается третьим рассмотрением после рассмотрения идей.

Если же существуют математические предметы, то необходимо, чтобы они либо находились в чувственно воспринимаемом, как утверждают некоторые, либо существовали отдельно от чувственно воспринимаемого (некоторые говорят и так)[5]; а если они не существуют ни тем ни другим образом, то они либо вообще не существуют, либо существуют иным способом. В последнем случае, таким образом, спор у нас будет не о том, существуют ли они, а о том, каким образом они существуют.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Что математические предметы не могут находиться по крайней мере в чувственно воспринимаемом и что такое рассуждение не более как вымысел,— об этом уже сказано при рассмотрении затруднений[1], а именно что находиться в одном и том же месте два тела не могут и, кроме того, что на таком же основании другие способности и сущности (physeis) тоже должны были бы находиться в чувственно воспринимаемом, и ни одна из них — отдельно[2]. Итак, об этом было сказано раньше. Но кроме того, очевидно, что [в таком случае] нельзя было бы разделить какое бы то ни было тело: ведь [при делении его] оно должно разделиться на плоскости, плоскость — на линии, а линии — на точки, а потому если разделить точку невозможно, то и линию тоже нельзя, а если ее нельзя, то и все остальное. Какая же разница, будут ли эти [чувственно воспринимаемые] линии и точки такими, [неделимыми] сущностями или же сами они не [таковы], но в них находятся такие сущности. Ведь получится одно и то же, потому что математические предметы будут делиться, если делятся чувственно воспринимаемые, или уж не будут делиться и чувственно воспринимаемые.

С другой стороны, невозможно и то, чтобы такие сущности существовали отдельно. Ведь если помимо чувственно воспринимаемых тел будут существовать другие тела, отдельные от них и предшествующие чувственно воспринимаемым, то ясно, что и помимо [чувственно воспринимаемых] плоскостей должны иметься и другие плоскости, отдельные [от первых],

и так же точки и линии — на том же основании. А если существуют они, то опять-таки помимо плоскостей, линий и точек математического тела будут отдельно от них существовать другие[3] (ибо несоставное предшествует составному; и если чувственно воспринимаемым телам предшествуют не воспринимаемые чувствами, то на том же основании и плоскостям, находящимся в неподвижных [математических] телах, будут предшествовать плоскости, существующие сами по себе; и значит, они будут иными плоскостями и линиями, чем те, которые существуют вместе с отделенными телами: эти последние — вместе с математическими телами, а упомянутые выше предшествуют математическим телам). Затем, у этих, [предшествующих], плоскостей будут линии, которым — на том же самом основании — по необходимости будут предшествовать другие линии и точки; и точкам, имеющимся в этих предшествующих линиях, должны предшествовать другие точки, по отношению к которым других предшествующих уже нет. Таким образом, получается нелепое нагромождение. В самом деле, получается, что помимо чувственно воспринимаемых имеются тела одного рода, помимо чувственно воспринимаемых плоскостей — плоскости трех родов (это плоскости, существующие помимо чувственно воспринимаемых, те, что в математических телах, и те, что имеются помимо находящихся в этих телах), линии — четырех родов, точки — пяти родов[4]. Так какие же из них будут исследовать математические науки? Конечно, не те плоскости, линии и точки, которые находятся в неподвижном [математическом] теле: ведь наука всегда занимается тем, что первее[5]. И то же самое можно сказать о числах: помимо каждого рода точек будут отличные от них единицы, равно как и помимо каждого рода чувственно воспринимаемых вещей, и затем — помимо умопостигаемого, так что будут бесчисленные[6] роды математических чисел.

Далее, как можно разрешить те сомнения, которых
1077a мы касались уже при рассмотрении затруднений[7]?
А именно предмет учения о небесных светилах будет подобным же образом находиться вне чувственно воспринимаемого, как и предмет геометрии; но как это возможно для неба и его частей или для чего бы то ни

было другого, чему присуще движение? И подобным образом в оптике и учении о гармонии, а именно, голос и зрение окажутся вне чувственно воспринимаемого и единичного, так что очевидно, что и другие восприятия и другие предметы восприятия — тоже. Почему, в самом деле, одни скорее, нежели другие? Но если так, то [вне чувственно воспринимаемого] будут и живые существа, раз [вне его] и восприятия.

Кроме того, математики выставляют кое-что общее помимо рассматриваемых здесь сущностей. Значит, и это будет некая другая отдельно существующая сущность, промежуточная между идеями и промежуточными [математическими] предметами [8], — сущность, которая не есть ни число, ни точка, ни [пространственная] величина, ни время. А если такой сущности быть не может, то ясно, что и те, [математические] предметы не могут существовать отдельно от чувственно воспринимаемых вещей.

И вообще если принимать, что математические предметы существуют таким образом как некие отдельные сущности, то получается нечто противоположное и истине, и обычным взглядам. В самом деле, при таком их бытии необходимо, чтобы они предшествовали чувственно воспринимаемым величинам, между тем согласно истине они нечто последующее по отношению к ним: ведь незаконченная величина по происхождению предшествует [законченной], а по сущности нет, как, например, неодушевленное — по сравнению с одушевленным.

Далее, благодаря чему и когда же математические величины будут составлять единство? Окружающие нас вещи едины благодаря душе или части души [9] или еще чему-нибудь, могущему быть основанием [единства] (иначе они образуют множество и распадаются); но раз те [10] величины делимы и суть количества, то какова причина того, что они составляют неразрывное и постоянное единство?

Кроме того, [то, что математические величины не могут существовать отдельно], показывает порядок, в каком они возникают. Сначала возникает нечто в длину, затем в ширину, наконец, в глубину, и так достигается законченность. Таким образом, если последующее по происхождению первее по сущности, то тело,

надо полагать, первее плоскости и линии; и бо́льшую законченность и цельность оно приобретает, когда становится одушевленным. Но как может быть одушевленной линия или плоскость? Это требование было бы выше нашего понимания.

Далее, тело есть некоторая сущность (ибо в известной мере она уже содержит в себе законченность), но как могут быть сущностями линии? Ведь не могут они ими быть ни как форма, или образ,— такой может быть, например, душа,— ни как материя (например, тело). Ведь очевидно, что ни одно тело не может слагаться из линий, или плоскостей, или точек. Но если бы они были некоей материальной сущностью, то обнаружилось бы, что с ними это может случиться [11].

1077b Итак, пусть они будут по определению первее [тела] [12]. Но не все, что первее по определению, первее и по сущности. Ибо по сущности первее то, что, будучи отделено от другого, превосходит его в бытии, по определению же одно первее другого, если его определение есть часть определения этого другого. А первее и по сущности и по определению одно и то же вместе может и не быть. Ведь если свойства, скажем движущееся или бледное, не существуют помимо сущностей, то бледное первее бледного человека по определению, но не по сущности: ведь оно не может существовать отдельно, а всегда существует вместе с составным целым (под составным целым я разумею здесь бледного человека). Ясно поэтому, что ни полученное через отвлечение первее, ни полученное через присоединение есть нечто последующее [по сущности]. Ведь на основании присоединения бледности человек называется бледным.

Итак, что математические предметы суть сущности не в большей мере, чем тела, что они первее чувственно воспринимаемых вещей не по бытию, а только по определению и что они не могут каким-либо образом существовать отдельно,— об этом сказано достаточно; а так как они, как было доказано, не могут существовать и в чувственно воспринимаемом, то ясно, что либо они вообще не существуют, либо существуют каким-то [особым] образом и потому не в безотносительном смысле: ведь о бытии мы говорим в различных значениях.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Так же как общие положения в математике относятся не к тому, что существует отдельно помимо [пространственных] величин и чисел, а именно к ним, однако не поскольку они имеют величину или делимы, точно так же ясно, что и относительно чувственно воспринимаемых величин могут быть и рассуждения и доказательства не поскольку они чувственно воспринимаемы, а поскольку они [пространственные] величины. В самом деле, так же как о вещах возможно много рассуждений только как о движущихся, независимо от того, что̀ есть каждая из этих вещей и какие у них привходящие свойства, и из-за этого нет необходимости, чтобы существовало что-то движущееся, отдельное от чувственно воспринимаемых вещей, или чтобы в них имелась [для движения] какая-то особая сущность [1], точно так же и относительно движущихся вещей возможны рассуждения и знания не поскольку они движущиеся вещи, а лишь поскольку они тела, или опять-таки лишь поскольку они плоскости, или лишь поскольку они линии, или поскольку они делимы, или поскольку неделимы, но имеют положение [в пространстве], или поскольку они только неделимы. Поэтому если верно вообще говорить, что существует не только отделенное, но и неотделенное (например, что существует движущееся), то верно также вообще сказать, что существуют математические предметы и что они именно такие, как о них говорят [математики]. И как о других науках верно будет вообще сказать, что каждая изучает свой предмет, а не привходящее (например, не бледное, если здоровое бледно, а здоровое), т. е. исследует нечто как таковое,— здоровое, поскольку оно здоровое, человека, поскольку он человек,— точно так же обстоит дело с геометрией. Если ее предмету случается быть чувственно воспринимаемым, но занимается она им не поскольку он чувственно воспринимаем, то математические науки не будут науками о чувственно воспринимаемом, однако и не науками о другом, что существовало бы отдельно помимо него. У вещей много привходящих свойств самих по себе, поскольку каждая из них именно такого рода [2]: ведь у животного, [например], имеются отличительные признаки, поскольку оно женского пола и поскольку мужского, хотя и не существует чего-либо женского или

мужского отдельно от животных. Так что [вещи можно рассматривать] также только как имеющие длину и плоскость. И чем первее по определению и более просто то, о чем знание, тем в большей мере этому знанию присуща строгость (а строгость эта — в простоте); поэтому, когда отвлекаются от величины, знание более строго, чем когда от нее не отвлекаются, а наиболее строго — когда отвлекаются от движения. Если же предмет знания — движение, то наиболее строго оно, если изучают первое движение[3], ведь это движение — самое простое, а из его видов самое простое — движение равномерное.

И то же самое можно сказать и про учение о гармонии, и про оптику: и та и другая рассматривает [свой предмет] не поскольку он зрение или звук, а поскольку это линии и числа, которые, однако, суть их собственные свойства[4]. И точно так же механика. Поэтому если, полагая что-то обособленно от привходящих свойств, рассматривают его, поскольку оно таково, то не получится никакой ошибки, как и в том случае, когда чертят на земле и объявляют длиною в одну стопу линию, которая этой длины не имеет: ведь в предпосылках здесь нет ошибки.

И лучше всего можно каждую вещь рассмотреть таким образом: полагая отдельно то, что отдельно не существует, как это делает исследователь чисел и геометр. В самом деле, человек, поскольку он человек, един и неделим, и исследователь чисел полагает его как единого неделимого и затем исследует, что́ свойственно человеку, поскольку он неделим. Геометр же рассматривает его не поскольку он человек и не поскольку он неделим, а поскольку он имеет объем. Ведь ясно, что то, что было бы присуще человеку, даже если бы он случайно не был неделим, может быть присуще ему и без этого[5]. Вот почему геометры говорят правильно и рассуждают о том, что на деле существует, и их предмет — существующее, ибо сущее имеет двоякий смысл — как осуществленность и как материя.

Так как благое и прекрасное не одно и то же (первое всегда в деянии, прекрасное же — и в неподвижном), то заблуждаются те, кто утверждает, что математика ничего не говорит о прекрасном или благом. На самом же деле она говорит прежде всего о нем[6]

и выявляет его. Ведь если она не называет его по имени, а выявляет его свойства (erga) и соотношения, то это не значит, что она не говорит о нем. А важнейшие виды прекрасного — это слаженность, соразмер- 1078b ность и определенность, математика больше всего и выявляет именно их. И так как именно они (я имею в виду, например, слаженность и определенность) оказываются причиной многого, то ясно, что математика может некоторым образом говорить и о такого рода причине — о причине в смысле прекрасного. Яснее мы скажем об этом в другом месте [7].

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Итак, о том, что математические предметы — это сущее и в каком смысле они сущее, а также в каком смысле они первее и в каком нет,— об этом довольно сказанного. Что же касается идей, то прежде всего следует рассмотреть само учение об идеях, не связывая их с природой чисел, а так, как их с самого начала понимали те, кто впервые заявил, что есть идеи. К учению об эйдосах пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности (physeis), постоянно пребывающие, ибо о текучем знания не бывает. С другой стороны, Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения (ведь из рассуждавших о природе только Демокрит немного касался этого и некоторым образом дал определения теплого и холодного; а пифагорейцы — раньше его — делали это для немногого, определения чего они сводили к числам, указывая, например, что такое удобный случай, или справедливость, или супружество. Между тем Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения — это суть вещи: ведь тогда еще не было диалектического искусства, чтобы можно было, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности, а также познает ли одна и та же наука противоположности; и в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие

определения: и то и другое касается начала знания). Но Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее назвали идеями, так что, исходя почти из одного и того же довода, они пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее, и получалось примерно так[1], как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов, можно сказать, больше, чем единичных чувст- 1079a венно воспринимаемых вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого — и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими они доказывают, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как они полагают, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновении»,— для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором они говорят, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно «третьего человека».

И, вообще говоря, доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего для тех, кто признает эйдосы, важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное [первее] самого по себе сущего[2], и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об эйдосах пришли в столкновение с его началами.

Далее, согласно предположению, на основании которого они признают существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в

самом деле, мысль едина не только касательно сущности, но и относительно не-сущностей, и имеются знания не только сущности; и получается у них несметное число других подобных [выводов]). Между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по-себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным — это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы [только] сущностью. Однако и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей — единое во многом? Если идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных [3], существо их как двоек (to dyas) в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе-двойки и какой-нибудь отдельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, 1079b
то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева [4], не увидев между ними ничего общего.

А если мы допустим, что хотя общие определения в других отношениях и соответствуют эйдосам, например самому-по-себе-кругу — «плоская фигура» и прочие части определения, но дóлжно еще добавлять, чтó есть то, [идея чего она есть], то надо проследить, не оказалось ли это совсем бессодержательным. В самом деле, к чему это должно добавляться? К «середине» или к «плоскости», или ко всем частям [«круга»]? Ведь все, что входит в [охватываемую определением] сущность — это идеи, например «живое существо» и «двуногое». А кроме того, ясно, что «само-по-себе» должно наподобие «плоскости» быть некоей сущностью (physis), которая будет как род содержаться во всех эйдосах.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно бы было, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение — высказывал его спачала Анаксагор, а потом, разбирая трудности, Евдокс и некоторые другие — слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить *из* эйдосов ни в одном из обычных значений «из» [1]. Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно,— значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться [сходным] с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ.

Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например, для «человека» — «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением. Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если
1080a они сущности вещей, существовать отдельно от них?

Между тем в «Федоне» говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения

[вещей] [2]; и однако, если эйдосы и существуют, то все же ничего не возникло бы, если бы не было того, что приводило бы в движение. С другой стороны, возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых, как они утверждают, эйдосов не существует. Поэтому ясно, что и то, идеи чего, по их утверждению, существуют, может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные вещи, а не благодаря идеям. Но впрочем, относительно идей можно и этим путем, и с помощью более основательных и точных доводов привести много [возражений], подобных [только что] рассмотренным.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

После того как мы выяснили относительно идей, уместно вновь рассмотреть выводы, которые делают о числах те, кто объявляет их отдельно существующими сущностями и первыми причинами вещей. Если число есть нечто самосущее (physis) и его сущность, как утверждают некоторые, не что иное, как число, то [1] необходимо, чтобы одно из них было первым, другое — последующим и чтобы каждое отличалось от другого по виду, так что либо [а] это свойственно прямо всем единицам и ни одна единица не сопоставима [1] ни с какой другой, либо [б] все единицы непосредственно следуют друг за другом и любая сопоставима с любой,— таково, говорят они, математическое число (ведь в этом числе ни одна единица ничем не отличается от другой) [2], либо [в] одни единицы сопоставимы, а другие нет (например, если за «одним» первой следует двойка, затем тройка и так остальные числа, а единицы сопоставимы в каждом числе, например: единицы в первой двойке — с самими собой, и единицы в первой тройке — с самими собой, и так в остальных числах; но единицы в самой-по-себе-двойке несопоставимы с единицами в самой-по-себе-тройке, и точно так же в остальных числах, следующих одно за другим. Поэтому и математическое число счисляется так: за «одним» следует «два» через прибавление к предыдущему «одному» другого «одного», затем «три» через прибавление еще «одного», и остальные числа таким же образом. Число же, [принадлежащее к эйдосам], счисляется так: за «одним» следуют другие «два» без первого «одного»,

а тройка — без двойки, и остальные числа таким же образом). Или [2] один род чисел должен быть таким, как обозначенный вначале, другой — таким, как о нем говорят математики, третий — таким, как о нем было сказано в конце.

И кроме того, эти числа должны либо существовать
1080b отдельно от вещей, либо не существовать отдельно, а находиться в чувственно воспринимаемых вещах (однако не так, как мы рассматривали вначале [3], а так, что чувственно воспринимаемые вещи состоят из чисел как их составных частей), либо один род чисел должен существовать отдельно, а другой нет.

Таковы по необходимости единственные способы, какими могут существовать числа. И можно сказать, что из тех, кто признает единое началом, сущностью и элементом всего и выводит число из этого единого и чего-то еще [4], каждый указал на какой-нибудь из этих способов, за исключением только того, что никакие единицы не сопоставимы друг с другом. И это вполне естественно: ведь не может быть никакого еще другого способа, кроме указанных. Так вот, одни [5] утверждают, что числа существуют обоих родов: одно из них, которое содержит «предшествующее» и «последующее»,— это идеи, а другое — математическое, помимо идей и чувственно воспринимаемых вещей, и оба этих рода существуют отдельно от чувственно воспринимаемых вещей. Другие же [6] утверждают, что только математическое число есть первое из существующего, отделенное от чувственно воспринимаемых вещей. Равным образом пифагорейцы признают одно — математическое — число, только не отделенное; они утверждают, что чувственно воспринимаемые сущности состоят из такого числа, а именно все небо образовано из чисел, но не составленных из [отвлеченных] единиц; единицы, по их мнению, имеют [пространственную] величину. Но как возникла величина у первого единого, это, по-видимому, вызывает затруднения у них.

Еще один [7] говорит, что существует только первый род чисел как чисел-эйдосов, а некоторые [8] считают, что именно математические числа и есть эти числа.

И подобным же образом рассматриваются линии, плоскости и тела. А именно: одни различают математические [величины] и те, которые образуются вслед

за идеями [9]; а из рассуждающих иначе одни [10] признают математические предметы и в математическом смысле, те именно, кто не делает идей числами и отрицает существование идей; другие же [11] признают математические предметы, но не в математическом смысле: по их мнению, не всякая величина делится на величины и не любые единицы образуют двойку. А что числа состоят из единиц, это, за исключением одних лишь пифагорейцев, утверждают все, кто считает единое элементом и началом существующего. Пифагорейцы же, как сказано раньше [12], утверждают, что числа имеют [пространственную] величину. Таким образом, из сказанного ясно, сколь различным образом можно говорить о числах, а также что все высказанные мнения о числах здесь изложены. Так вот, все они несостоятельны, только одни, быть может, в большей мере, нежели другие.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Итак, прежде всего надо рассмотреть, сопоставимы ли единицы или несопоставимы, и если несопоставимы, то каким из двух разобранных нами способов. Ведь, с одной стороны, возможно, что ни одна единица не сопоставима ни с какой другой, а с другой стороны, что единицы, входящие в самое-по-себе-двойку, не сопоставимы с единицами, входящими в самое-по-себе-тройку, и что, таким образом, несопоставимы друг с другом единицы, находящиеся в каждом первом [1] числе.

Если все единицы сопоставимы и неразличимы, то получается математическое число, и только оно одно, и в таком случае идеи быть [такими] числами не могут. В самом деле, какое же это будет число — сам-по-себе-человек или само-по-себе-живое существо или какой-либо другой из эйдосов? Ведь идея каждого предмета одна, например, идея самого-по-себе-человека — одна, и другая — идея самого-по-себе-живого существа — тоже одна. Между тем чисел, подобных друг другу и неразличимых,— беспредельное множество, и потому вот эта тройка нисколько не больше сам-по-себе-человек, чем любая другая [2]. Если же идеи не числа, то они вообще не могут быть. В самом деле, из каких начал будут происходить идеи? Число, [говорят], получается из единого и из неопределенной двоицы [3], и

их принимают за начала и элементы числа, но расположить идеи нельзя ни раньше чисел, ни позже их [4].

Если же единицы несопоставимы, и несопоставимы таким образом, что ни одну нельзя сопоставить ни с какой другой, то это число не может быть ни математическим (ведь математическое число состоит из неразличимых единиц, и то, что доказывается относительно его, подходит к нему как именно такому), ни числом-эйдосом. В этом случае первая двойка не будет получаться из единого и неопределенной двоицы, а затем и так называемый числовой ряд — двойка, тройка, четверка: ведь единицы, содержащиеся в первой двойке, возникают вместе — либо из неравного, как считает тот, кто первый сказал это [5] (ибо они возникли по уравнении [неравного]), либо как-то иначе,— так как если одна единица будет предшествовать другой, то она будет предшествовать и той двойке, которая состоит из этих единиц, ибо когда одно есть предшествующее, другое — последующее [6], тогда состоящее из них также будет предшествующим по отношению к одному [7] и последующим по отношению к другому [8].

Далее, так как само-по-себе-«одно» — первое, затем какое-нибудь первое «одно» среди других — второе после самого-по-себе-«одного», и далее некоторое третье «одно» — второе после второго «одного» и третье после самого-по-себе-«одного», то единицы, надо полагать, будут раньше чисел, из которых они составлены [9]; например, в двойке будет третья единица, до того как будет три, и в тройке — четвертая и пятая до четырех и пяти. Никто из этих [философов] не сказал, что единицы несопоставимы таким именно образом, но исходя из их начал можно с полным основанием рассуждать и так. Однако на деле это невозможно. Ведь вполне естественно, что одни единицы суть предшествующие, другие — последующие, если только существуют некоторая первая единица или первое «одно», и то же самое можно сказать о двойках, если только существует первая двойка, ибо естественно и необходимо, чтобы после первого было нечто второе, а если есть второе, то и третье, и таким же образом все остальное последовательно. Но нельзя одновременно утверждать и то и другое, т. е., с одной стороны, что после «одного» существует первая и вторая единица, а с другой — что двоица — первая. Между тем они пер-

вую единицу или первое «одно» признают, а второе и третье — уже нет, и первую двоицу предполагают, а вторую и третью — уже нет.

Ясно также, что если все единицы несопоставимы друг с другом, то не могут существовать ни сама-по-себе-двойка, ни сама-по-себе-тройка, и точно так же — остальные числа. В самом деле, будут ли единицы неразличимы или же каждая от каждой отличается, все равно необходимо, чтобы число счислялось посредством прибавления, например: двойка — через прибавление к «одному» другого одного, тройка — через прибавление к «двум» еще одного и четверка — таким же образом; а если это так, то возникновение чисел не может быть таким, как они считают,— из двоицы и единого. Ибо [при счете через прибавление] двойка оказывается частью тройки, тройка — частью четверки, и таким же образом последующие числа. Между тем четверка получалась [у них] из первой [10] двойки и неопределенной двоицы — две двойки [11] помимо самой-по-себе-двойки; если не так, то сама-по-себе-двойка будет частью [четверки], и сюда прибавится еще одна двойка. И точно так же двойка будет состоять из самого-по-себе-единого и другого «одного»; если же так, то другой элемент не может быть неопределенной двоицей, ибо он порождает одну единицу, а не определенную двойку.

Далее, как могут существовать другие тройки и двойки помимо самой-по-себе-тройки и самой-по-себе-двойки? И каким образом они слагаются из предшествующих и последующих единиц? Все это [нелепо] и вымышленно [12], и невозможно, чтобы была первая двойка, а затем сама-по-себе-тройка. Между тем это необходимо, если единое и неопределенная двоица будут элементами. А если это невозможно, то невозможно также, чтобы были эти начала.

Итак, эти и другие такие же выводы получаются необходимым образом, если каждая единица отличается от каждой другой. Если же единицы отличаются друг от друга в разных числах и лишь единицы в одном и том же числе не различаются между собой, то и в этом случае трудностей возникает нисколько не меньше. В самом деле, взять, например, самое-по-себе- 1082a
десятку. В ней содержится десять единиц, и десятка состоит и из них, и из двух пятерок. А так как сама-

по-себе-десятка не случайное число и состоит не из случайных пятерок[13], так же как не из случайных единиц, то необходимо, чтобы единицы, содержащиеся в этой десятке, различались между собой. Ведь если между ними нет различия, то не будут различаться между собой и пятерки, из которых состоит десятка; а так как они различаются между собой, то будут различаться между собой и единицы. Если же они различаются, то могут ли быть [в десятке] другие пятерки кроме этих двух или же не могут? Если не могут, то это нелепо; если же могут, то какая именно десятка будет состоять из них? Ведь в десятке нет другой десятки, кроме нее самой. Но вместе с тем [для них] необходимо и то, чтобы четверка слагалась не из случайных двоек, ибо неопределенная двоица, по их мнению, восприняв определенную двойку, создала две двойки, так как она была удвоительницей того, что́ восприняла.

Далее, как это возможно, чтобы двойка [-эйдос] была чем-то самосущим помимо своих двух единиц и тройка — помимо своих трех единиц? Ведь либо одно будет причастно другому, подобно тому как «бледный человек» существует помимо «бледного» и «человека» (он причастен и тому и другому), либо [указанное различие[14] будет иметься], поскольку одно есть некоторое видовое отличие другого, как, например, «человек» помимо «живого существа» и «двуногого».

Кроме того, одни вещи образуют единое через соприкосновение, другие — через смешение, третьи — положением [в пространстве]; [между тем] ничего такого не может быть у единиц, из которых состоят [принадлежащие к эйдосам] двойка и тройка; но так же как два человека не есть что-то одно помимо обоих, так с необходимостью и единицы. И оттого, что единицы неделимы, не создается различия между ними: ведь и точки неделимы, однако же пара точек ничего другого не представляет собой, кроме двух точек.

Так же не должно остаться незамеченным и то, что при таком взгляде приходится принимать предшествующие и последующие двойки, и таким же образом и у остальных чисел. В самом деле, допустим, что двойки, входящие в четверку, сосуществуют, но они предшествуют тем двойкам, которые входят в восьмерку; и как двойка породила их, так и они породили те четверки, которые входят в самое-по-себе-восьмерку;

так что если первая двойка — идея, то и эти двойки будут некоторыми идеями [15]. То же можно сказать и о единицах. А именно: единицы, которые входят в первую двойку, порождают те четыре единицы, которые входят в четверку, так что все единицы оказываются идеями, и идея будет составляться из идей. Поэтому ясно, что и то, идеями чего им случается быть, будет составным, как, например, если сказать, что живые существа составляются из живых существ, если существ- 1082b
вуют их идеи.

И вообще проводить каким-то образом различие между единицами — это нелепость и вымысел (под вымыслом я разумею натяжку в предположении). В самом деле, мы не видим, чтобы единица отличалась от единицы по количеству или по качеству, и необходимо, чтобы одно число было либо равным, либо неравным [другому числу],— как всякое [вообще], так и особенно состоящее из отвлеченных единиц, так что если оно не больше и не меньше [другого], то оно равно [ему]. Мы предполагаем, что равное и вообще неразличимое в числах — одно и то же. Если же это не так, то даже двойки, входящие в самое-по-себе-десятку, не будут неразличимыми, хотя они и равны между собой, ибо, говоря об их неразличимости, какую [особую] причину можно было бы указать для этого?

Далее, если всякая единица составляет вместе со всякой другой единицей две, то единица из самой-по-себе-двойки и единица из самой-по-себе-тройки составят вместе двойку из различающихся между собой единиц; [спрашивается], будет ли эта двойка предшествующей или последующей по отношению к тройке? По-видимому, более необходимо, чтобы она предшествовала. Ведь одна из ее единиц была вместе с тройкой, а другая — вместе с двойкой. И мы со своей стороны предполагаем, что вообще одно и одно, равны они или неравны, составляют два, например: благо и зло, человек и лошадь; а те, кто придерживается указанных взглядов, утверждают, что и две единицы не составляют два.

Равным образом странно, если сама-по-себе-тройка не есть большее число, чем сама-по-себе-двойка; если же оно большее число, то ясно, что в нем содержится и число, равное двойке, а значит, это последнее неотличимо от самой-по-себе-двойки. Но это невозможно,

если есть какое-то первое и второе число [16]. И в таком случае [17] идеи не могут быть числами. В этом-то отношении правы те, кто требует, чтобы единицы были различными, если должны быть идеи, как это было раньше указано [18]; в самом деле, эйдос [всегда] лишь один, между тем если единицы неразличимы, то и двойки и тройки также не будут различаться между собой. Поэтому им и приходится утверждать, что счет ведется так: один, два [и так далее] без прибавления чего-то к тому, что уже имеется налицо (иначе не было бы возникновения из неопределенной двоицы, и число не могло бы быть идеей: ведь в таком случае одна идея содержалась бы в другой и все эйдосы были бы частями одного эйдоса). Таким образом, в соответствии со своим предположением они говорят правильно, а вообще-то неправильно: ведь многое они отвергают, ибо им приходится утверждать, что некоторое затруднение содержит уже вопрос: когда мы счисляем и говорим — один, два, три, счисляем ли мы, прибавляя [по единице] или отдельными долями? Между тем мы делаем и то и другое, а потому смешно возводить это различие к столь значительному различию в самой сущности [числа].

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

1083a Прежде всего было бы полезно выяснить, какое различие имеется у числа и какое у единицы, если оно [вообще] есть. Ведь необходимо, чтобы оно было различием или по количеству, или по качеству, но, по-видимому, ни того, ни другого [у единиц] не может быть. Впрочем, числа как числа различаются по количеству. Если же и единицы различались бы по количеству, то и одно число отличалось бы от другого при равной численности единиц. Далее, будут ли первые единицы больше или меньше, и возрастают ли последующие или наоборот? Все это лишено смысла. Но не может быть здесь различия и по качеству. Ведь у единиц [вообще] не может быть какое-либо свойство: они [сами] утверждают, что даже у чисел качество есть нечто последующее по отношению к количеству. Кроме того, различие в качестве не может у единиц возникнуть ни от единого, ни от [неопределенной] двоицы: первое не имеет качества, вторая создает количество, ибо природа ее — быть причиной того, что существу-

ющее множественно. Если, стало быть, дело здесь обстоит как-то иначе, то об этом надо сказать особо с самого начала и выяснить, каково различие у единиц, и в особенности почему оно необходимо имеется; а если этого не делают, то о каком различии они говорят?

Итак, из сказанного очевидно, что если идеи — числа, то ни одна единица не может быть ни сопоставима с другой, ни каким-либо из указанных выше двух способов несопоставима с другой. Однако и то, как некоторые другие говорят о числах, также нельзя считать правильным. Речь идет о тех, кто полагает[1], что идеи не существуют ни вообще, ни как какие-то числа, но что существуют математические предметы и что числа — первое среди существующего, а начало их — само-по-себе-единое. Но ведь нелепо, чтобы единое, как они говорят, было первым для [различных] «одних», а двоица для двоек нет, так же как и троица для троек нет: ведь соотношение у всех их одно и то же. Если поэтому дело обстоит с числом таким вот образом и если признать, что существует только математическое число, то единое не есть начало (ведь такое единое необходимо должно отличаться [в таком случае] от других единиц; а если так, то необходимо, чтобы была и некая первая двоица, отличная от других двоек, и то же одинаково необходимо и для других последующих чисел). Если же единое — начало, то с числами дело должно обстоять скорее так, как говорил Платон, а именно что существует некая первая двоица и первая троица и что числа несопоставимы друг с другом. Но если в свою очередь предполагать это, то, как уже сказано, вытекает много несообразного. Однако необходимо, чтобы дело обстояло либо тем, либо другим образом; так что если оно обстоит ни тем, ни другим образом, то число не может существовать отдельно.

Из сказанного ясно также, что наихудший способ 1083b
[рассуждения] — третий[2], согласно которому число-эйдос и число математическое — одно и то же. В самом деле, здесь в одном учении с неизбежностью оказываются две ошибки: во-первых, математическое число существовать таким образом не может (приходится, делая свои предположения, прибегать к многословию); во-вторых, приходится принять и выводы тех, кто говорит о числе как об эйдосах.

Что же касается способа [рассуждения] пифагорейцев[3], то он, с одной стороны, содержит меньше трудностей по сравнению с теми, о которых сказано раньше, а с другой — еще и свои собственные. А именно: то, что они не считают число существующим отдельно, устраняет много несообразного; но чтобы тела, как они считают, были составлены из чисел и чтобы число это было математическим — это что-то несообразное. Ведь неправильно утверждать, что [пространственные] величины неделимы[4], и даже если это было бы каким-то образом допустимо, то единицы во всяком случае величины не имеют; а с другой стороны, как возможно, чтобы [пространственная] величина была составлена из неделимого? Ведь во всяком случае арифметическое число состоит из отвлеченных единиц; между тем они говорят, что вещи суть числа; ведь свои-то положения они применяют к телам, как будто тела состоят из этих чисел.

Если поэтому необходимо, чтобы число (при условии, что оно действительно есть нечто само по себе существующее) существовало одним из указанных[5] способов, а между тем ни одним из них оно существовать не может, то очевидно, что природа числа совсем не такая, какую придумывают те, кто считает его существующим отдельно.

Далее, получается ли каждая единица из большого и малого по уравнении их или же одна из малого, другая из большого? Если последним способом, то ни одно [число] не получается из всех элементов и единицы не неразличимы (ведь в одной имеется большое, в другой — малое, а большое и малое по своей природе друг другу противоположны); кроме того, как обстоит дело с единицами в самой-по-себе-тройке? Ведь одна из них нечетная[6]. Но может быть, из-за этого они само-по-себе-единое считают средним в нечетном числе? Если же каждая из двух единиц получается из обоих элементов[7] по уравнении их, то как может двойка получаться из большого *и* малого, будучи чем-то единым и самосущим? Иначе говоря, чем она будет отличаться от единицы[8]? Далее, единица первее двойки (ведь с ее упразднением двойка упраздняется); стало быть, необходимо, чтобы она была идеей идеи (поскольку она во всяком случае первее идеи) и чтобы она возникла раньше. Так откуда же она возникла? Ведь неопреде-

ленная двоица, [по их мнению], есть [лишь] удвоительница.

Далее, число необходимо должно быть либо беспредельным, либо ограниченным: ведь они считают число существующим отдельно, так что невозможно, чтобы 108
ни один из этих двух [способов бытия] не имел места. Что оно не может быть беспредельным, это ясно. Ведь беспредельное число не есть ни нечетное, ни четное, между тем образование чисел есть всегда образование либо нечетного числа, либо четного: одним способом возникает нечетное, когда к четному прибавляется «одно», другим — четное, когда, начиная с умножения единицы на двойку, возникает число удвоением [9], а третьим — другого рода четное число при умножении на нечетные числа. Далее, если всякая идея есть идея чего-то, а числа суть идеи, то и беспредельное число будет идеей чего-то — либо чувственно воспринимаемого, либо чего-то другого; между тем это невозможно ни согласно тому, что они утверждают [10], ни согласно разуму, если определять идеи так, как они это делают.

Если же число ограниченно, то до какого количества? Здесь надо сказать не только что это так (hoti), но и почему это так (dioti). Однако если число, как утверждают некоторые, доходит лишь до десяти, то эйдосы, во-первых, быстро будут исчерпаны; например, если тройка есть сам-по-себе-человек, то каким числом будет сама-по-себе-лошадь? Ведь только до десяти каждое число есть само-по-себе-сущее. Значит, необходимо, чтобы число, [представляющее собой самое-по-себе-лошадь], было каким-нибудь из этих чисел (ведь [лишь] они сущности и идеи). Но все же их будет недоставать, ибо уже видов животных больше [десяти]. В то же время ясно, что если таким образом тройка есть сам-по-себе-человек, то и каждая другая тройка — тоже (ведь тройки, которые входят в одни и те же числа, подобны друг другу); так что будет бесчисленное количество людей: если каждая тройка — идея, то каждый человек есть сам-по-себе-[человек], а если нет, то во всяком случае это будут люди. Точно так же если меньшее число есть часть большего и состоит из сопоставимых друг с другом единиц, содержащихся в том же числе, то если сама-по-себе-четверка есть идея чего-то, например лошади или белого цвета, человек будет частью лошади, в случае если человек — двойка. Нелепо

и то, что идея десятки есть, а идеи одиннадцати нет, так же как и идей последующих чисел. ⟨Далее, и существуют и возникают некоторые вещи, эйдосы которых не существуют, так почему же нет эйдосов и для них? Значит, эйдосы не могут быть их причинами⟩. Далее, нелепо, что число берется лишь до десяти: ведь [единое] в большей мере сущее и есть эйдос самой десятки; между тем единое как единое не подвержено возникновению, а десятка подвержена. И однако же они стараются убедить, будто [каждое] число до десяти совершенно. По крайней мере производное — такое, как пустота, соразмерность, нечетное и тому подобное,— они считают порождениями в пределах десятки. Одно они возводят к [первым] началам, например движение и покой, благо и зло [11], а другое — к числам. Поэтому единое [у них] нечетное, ибо если нечетное — [только] в тройке, то как может пятерка быть нечетной? Далее, величины и им подобное доходят у них до определен-
1084b ного количества [12], например: первая — неделимая линия, потом двойка и так далее до десятки.

Далее, если число существует отдельно, то возникает вопрос, первее ли «одно» тройки и двойки. Поскольку число составное, первее «одно», а поскольку первее общее и форма, число первее: ведь каждая из единиц есть часть числа как его материя, а число — форма. И в некотором смысле прямой угол первее острого, а именно по своему объяснению и определению [13]; а в другом смысле первее острый, потому что он часть прямого и прямой угол делится на острые. Таким образом, как материя острый угол, элемент и единица первее, а по форме и сущности, выраженной в определении, первее прямой угол и целое, составленное из материи и формы, ибо составное из материи и формы ближе к форме и к тому, что выражено в определении; по происхождению же оно нечто последующее [по отношению к материи]. Итак, в каком смысле единое есть начало? Говорят, оно начало потому, что неделимо, но ведь неделимо и общее, и часть или элемент. Однако неделимы они по-разному: одно [14] — по определению, другое [15] — по времени. Так вот, в каком же смысле единое — начало? Как уже было сказано, и прямой угол первее острого, и острый первее прямого, и каждый из них есть нечто единое. Так вот, они объявляют единое началом в обоих смыслах. Но это невозможно: ведь

общее есть единое как форма и сущность, а элемент — как часть и материя. И то и другое едино в некотором смысле, на деле же каждая из двух единиц [в двойке] имеется [лишь] в возможности, а в действительности нет (если только число есть нечто единое и не существует как груда, но, как они утверждают, разные числа состоят из разных единиц). И причина, почему у них получается здесь ошибка, в том, что они в погоне [за началами] одновременно исходили из математики и из рассуждений относительно общего. Поэтому они, исходя из первой, единое и начало представили как точку, ибо единица — это точка, не имеющая положения [в пространстве]. Так вот, подобно тому как некоторые другие[16] считали вещи состоящими из мельчайших частиц, точно так же делали и они, и, таким образом, единица становится у них материей чисел, и в одно и то же время она первее двойки и, наоборот, двойка первее ее, поскольку двойка есть как бы некоторое целое, единое и форма. В поисках же общего они признали единством то, что сказывается [о всяком числе], и в этом смысле — частью [числа]. Между тем то и другое не может быть присуще одному и тому же.

Если же само-по-себе-единое должно быть единственно лишь тем, что не имеет положения [в пространстве] (ибо [от единицы] оно отличается только тем, что оно начало) и, [с другой стороны], двойка делима, а единица нет, то единица, надо полагать, более, [чем двойка], сходна с самим-по-себе-единым. А если так обстоит дело с единицей, то и само-по-себе-единое более сходно с единицей, нежели с двойкой. Поэтому каждая из двух единиц [в двойке], надо полагать, первее двойки. Между тем они это отрицают, во всяком случае сначала, по их мнению, появляется двойка. Кроме того, если сама-по-себе-двойка есть нечто единое и сама-по-себе-тройка — тоже, то обе вместе они составляют двойку. Так откуда же эта двойка?

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Может возникнуть такой вопрос: так как в числах нет соприкасания, а есть последовательный ряд единиц, между которыми нет ничего (например, между единицами в двойке или тройке), то следуют ли

единицы непосредственно за самим-по-себе-единым или нет, и первее ли в последовательном ряду двойка, чем любая из ее единиц?

Таково же затруднение и относительно тех родов [величин], которые суть нечто последующее по сравнению с числом,— относительно линии, плоскости и тела. [Прежде всего] одни образуют их из видов большого и малого, например: из длинного и короткого — линии, из широкого и узкого — плоскости, из высокого и низкого [1] — имеющее объем; все это виды большого и малого. Однако начало [этих величин] в смысле единого сторонники этого учения устанавливают по-разному. И у них оказывается бесконечно много несообразного, вымышленного и противоречащего всякому здравому смыслу. В самом деле, у них получается, что [указанные величины] разобщены между собой, если не связаны друг с другом и их начала так, чтобы широкое и узкое было также длинным и коротким (но если такая связь есть, то плоскость будет линией и тело — плоскостью; кроме того, как будут объяснены углы, фигуры и тому подобное?). И здесь получается то же, что и с числами, а именно: длинное и короткое [и тому подобное] суть свойства величины, но величина не состоит из них, так же как линия не состоит из прямого и кривого или тело — из гладкого и шероховатого. И во всех этих случаях имеется такое же затруднение, какое встречается в отношении видов рода, когда общее признается [отдельно существующим], а именно будет ли само-по-себе-животное находиться в отдельном животном или же это последнее отлично от него. Ведь если общее не признается отдельно существующим, то не создается никакого затруднения; если же, как они говорят, единое и число существуют отдельно, то это затруднение устранить не легко, если надлежит называть нелегким то, что невозможно. Ведь когда в двойке и вообще в числе мыслится единое [2], то мыслится ли при этом нечто само-по-себе-сущее или же другое [3]? Так вот, одни считают величины происходящими из материи такого рода, а другие [4] — из точки (точка при этом признается ими не единым, а как бы единым) и из другой материи, которая сходна с множеством, но не есть множество; относительно этого в такой же мере возникают те же

затруднения, а именно: если материя одна, то линия, плоскость и тело — одно и то же (ведь из одного и того же будет получаться одно и то же); а если материй больше и имеется одна для линии, другая для плоскости и третья для тела, то они или сообразуются друг с другом, или нет, так что те же последствия получаются и в этом случае: либо плоскость не будет содержать линию, либо она сама будет линией.

Далее, они никак не доказывают, как может число возникать из единого и множества; так вот, как бы они об этом ни говорили, здесь получаются те же затруднения, что и для тех, кто выводит число из единого и неопределенной двоицы [5]. Один считает число возникающим из того, что сказывается как общее, а не из какого-нибудь определенного множества, а другой — из некоторого определенного множества, притом из первого (полагая, что двойка есть первое множество [6]). Поэтому нет, можно сказать, никакой разницы [между этими мнениями], а затруднения последуют одни и те же, идет ли дело о смешении, или полагании, или слиянии, или возникновении и тому подобном [7]. А особенно можно было бы спросить: если каждая единица одна, то из чего она получается? Ведь каждая из них, конечно, не есть само-по-себе-единое. Поэтому необходимо, чтобы она получалась из самого-по-себе-единого и множества или из части множества. Считать же единицу неким множеством нельзя, так как она неделима; а предположение, что она получается из части множества, порождает многие другие затруднения; в самом деле, каждая из таких частей должна быть неделимой (или же множеством, т. е. быть делимой единицей), и единое и множество не будут элементами [8] (ведь каждая единица тогда не будет состоять из множества и единого). Кроме того, тот, кто это говорит, признает здесь не что иное, как другое число: ведь множество неделимых [единиц] и есть некое число. Далее следует спросить и у тех, кто так говорит, беспредельно ли число или ограниченно [9]: ведь у них, кажется, было ограниченным и множество, из которого и из единого получаются предельные [10] единицы. А само-по-себе-множество и беспредельное множество — разное [11]. Так вот, какое же множество есть вместе с единым элемент? Подобным же образом можно было бы

спросить и о точке как элементе, из которого они выводят пространственные величины. Ведь эта точка во всяком случае не единственно существующая точка. Так вот, откуда же возникает каждая из других точек? Конечно же, не из пространственного промежутка и самой-по-себе-точки. А с другой стороны, и части такого промежутка [12] не могут быть неделимыми частями наподобие тех частей множества, из которых они выводят [13] единицы [14]. Ведь число составляется из неделимых [частей], а пространственные величины — нет.

Таким образом, все эти и другие тому подобные [рассуждения] делают очевидным, что число и пространственные величины не могут существовать отдельно. Далее, разногласие во взглядах [прежних философов] на числа есть признак того, что недостоверность самих предметов приводит их в замешательство. А именно: те, кто помимо чувственно воспринимаемого признает только математические предметы, видя всю неудовлетворительность и произвольность учения об эйдосах, отказались от эйдетического числа и признали существующим математическое число [15]. С другой стороны, те, кто хотел в одно и то же время признать эйдосы также числами, но не видел, как сможет математическое число в случае принятия таких начал существовать помимо эйдетического, на словах отождествляли число эйдетическое и число математическое [16], на деле же математическое отвергли (они ведь выставляют свои особые, а не математические предпосылки). А тот, кто первый признал, что есть эйдосы, что эйдосы — это числа и что существуют математические предметы [17], с полным основанием различил их. Поэтому выходит, что все они в каком-то отношении говорят правильно, а в общем неправильно. Да и сами они признают это, утверждая не одно и то же, а противоположное одно другому. А причина этого в том, что их предпосылки и начала — ложные. Между тем, как говорит Эпихарм, трудно исходя из неправильного говорить правильно: «Только что сказали, и — что дело плохо, сразу видно» [18].

Итак, о числах достаточно того, что было разобрано и выяснено (кого сказанное уже убедило, того большее число доводов убедило бы еще больше, а того, кого сказанное не убедило, никакие [новые] доводы

не убедят). Что касается того, чтó о первых началах, первых причинах и элементах говорят те, кто указывает лишь чувственно воспринимаемую сущность, то отчасти об этом сказано у нас в сочинениях о природе [19], отчасти не относится к настоящему исследованию; но, что говорят те, кто принимает другие сущности помимо чувственно воспринимаемых, это надлежит рассмотреть вслед за сказанным. Так вот, так как некоторые считают такими сущностями идеи и числа, а их элементы — элементами и началами существующего, то следует рассмотреть, чтó они говорят об этих [элементах] и как именно.

Тех, кто признает таковыми [20] одни только числа, и притом числа математические, следует обсудить позже, а что касается тех, кто говорит об идеях, то сразу можно увидеть и способ их [доказательства], и возникающее здесь затруднение. Дело в том, что они в одно и то же время объявляют идеи, с одной стороны, общими сущностями, а с другой — отдельно существующими и принадлежащими к единичному. А то, что это невозможно, у нас было разобрано ранее [21]. Причина того, почему те, кто обозначает идеи как общие сущности, связали и то и другое в одно, следующая: они не отождествляли эти сущности с чувственно воспринимаемым; по их мнению, все единичное в мире чувственно воспринимаемого течет и у него нет ничего постоян- 1086b
ного, а общее существует помимо него и есть нечто иное. Как мы говорили раньше [22], повод к этому дал Сократ своими определениями, но он во всяком случае общее не отделил от единичного. И он правильно рассудил, не отделив их. Это ясно из существа дела: ведь, с одной стороны, без общего нельзя получить знания, а с другой — отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей. Между тем сторонники идей, считая, что если должны быть какие-то сущности помимо чувственно воспринимаемых и текучих, то они необходимо существуют отдельно, никаких других указать не могли, а представили как отдельно существующие сказываемые как общее, так что получалось, что сущности общие и единичные — почти одной и той же природы. Таким образом, это трудность, которая сама по себе, как она есть, присуща излагаемому взгляду.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Остановимся теперь на одном вопросе, который представляет известную трудность и для тех, кто признает идеи, и для тех, кто не признает их, и который был затронут в самом начале при изложении затруднений [1]. Если не утверждать, что сущности существуют отдельно, притом так, как говорится о единичных вещах, то будет устранена сущность, как мы ее понимаем. А если утверждать, что сущности существуют отдельно, то каковы их элементы и начала?

Если признать их за единичное и не общее, то существующих вещей будет столько, сколько есть элементов, и элементы не будут предметом познания. В самом деле, предположим, что слоги в речи — сущности, а их звуки — элементы сущностей. Тогда необходимо, чтобы слог *ба* был один, и каждый из слогов также один, раз они не общее и тождественны [лишь] по виду, а каждый один по числу и определенное нечто и неодноименен. Да и кроме того, они [2] всякое само-по-себе-сущее считают одним [по числу]. Но если слоги таковы, то также и то, из чего они состоят; значит, будет лишь один звук *а*, и не более, и не будет больше одного ни один из остальных звуков на том же основании, на каком и один и тот же слог не может повторяться. А если так, то помимо элементов не будет другого существующего, а будут только элементы. Далее, элементы не будут и предметом познания: ведь они не общее, между тем предмет знания — общее. И это ясно из доказательств и определений: ведь не получится умозаключения, что у этого вот треугольника углы равны двум прямым, если они не у всякого треугольника два прямых, или что этот вот человек есть живое существо, если не всякий человек есть живое существо.

А с другой стороны, если начала действительно суть общее, то либо и сущности, происходящие из них,
1087a общие, либо не-сущность будет первее сущности: ведь общее не есть сущность, элемент же и начало были признаны общими, а элемент и начало первее того, начало и элемент чего они есть.

Все эти выводы вполне естественны, когда считают идеи происходящими из элементов и помимо одинаковых по виду сущностей и идей признают некое от-

дельно существующее единое. Но если ничто не мешает, чтобы, скажем среди звуков речи было много *а* и *б* и чтобы, помимо этого множества, не было никакого самого-по-себе-*а* или самого-по-себе-*б*, то по этой причине будет бесчисленное множество сходных друг с другом слогов. А что предмет всякого познания — общее, а потому и начала существующего должны быть общими, но вместе с тем не быть отдельно существующими сущностями,— это утверждение, правда, вызывает наибольшую трудность из всего сказанного, однако оно в некотором отношении истинно, а в некотором — не истинно. Дело в том, что знание, так же как и познавание, двояко: с одной стороны, это имеющееся в возможности, а с другой — в действительности. Так вот, возможность, будучи как материя общей и неопределенной, относится к общему и неопределенному, а действительность, будучи определенной, относится к определенному, есть «вот это» и относится к «вот этому». Только привходящим образом зрение видит цвет вообще, потому что вот этот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]; и точно так же вот это *а*, которое рассматривает сведующий в языке, есть *а* [вообще]. Ведь если начала должны быть общими, то и происходящее из них необходимым образом также общее, как это имеет место в доказательствах. А если так, то не будет ничего отдельно существующего, т. е. никакой сущности. Однако ясно, что знание в некотором отношении есть общее знание, а в некотором — нет.

КНИГА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ (N)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Итак, сказанного об этой сущности достаточно[1]. Все, однако, считают начала противоположностями — так же как у природных вещей, так одинаково и у неподвижных сущностей. Но если не может существовать ничего, что было бы первее начала всего, то, надо полагать, невозможно, чтобы это начало было началом, будучи чем-то другим; это так же, как если бы кто-то сказал, что белое есть начало не как нечто другое, а как белое и, однако, что оно белое по отношению к субстрату, т. е. что оно белое, будучи чем-то другим: ведь тогда это другое[2] будет первее его. Между тем все возникает из противоположностей как некоего суб-
1087b страта; значит, скорее всего субстрат должен быть присущ противоположностям. Следовательно, все противоположности всегда относятся к субстрату, и ни одна не существует отдельно. Однако, как это очевидно и подтверждается доводами, сущности ничто не противоположно. Таким образом, ни одна противоположность не есть начало всего в собственном смысле слова, а нечто другое есть такое начало.

Между тем одной из двух противоположностей они[3] объявляют материю: одни единому как равному противопоставляют [как материю] неравное, в котором они усматривают природу множества, а другие единому противопоставляют множество (ибо одни[4] выводят числа из двоицы неравного — из большого и малого, а другой[5] — из множества, причем в обоих случаях через посредство сущности единого). Ведь тот, кто обозначает как элементы неравное и единое, а под неравным разумеет двоицу из большого и малого[6], также утверждает, что неравное или большое и малое есть нечто одно, и не различает, что они одно по опре-

делению, а не по числу[7]. Но даже начала, которые они называют элементами, они объясняют не надлежащим образом — одни обозначают большое и малое вместе с единым как три элемента чисел (первые два — как их материю, а единое — как форму), другие же[8] [объявляют началами] многое и немногое на том основании, что большое и малое ближе по своей природе к [пространственной] величине, а третьи — более общее у перечисленного: превышающее и превышаемое. Все эти мнения, можно сказать, отличаются друг от друга не в отношении тех или иных выводов, а только в отношении трудностей обоснования, которых они остерегаются, потому что они и сами приводят доказательства для обоснования. Впрочем, на том же основании, на каком превышающее и превышаемое, а не большое и малое, суть начала, и число должно происходить из элементов раньше двоицы: ведь превышающее и превышаемое, равно как и число,— более общее. Между тем они одно утверждают, а другое нет[9]. Далее, одни противопоставляют единому разное и иное, другие — множество. Но если, как они этого хотят, существующее составляется из противоположностей, а единому или ничто не противоположно, или, раз уж так необходимо, противоположно множество, неравное же — равному, разное — одному и тому же и иное — самому предмету (aytō),— то наибольшее доверие внушает мнение тех, кто противопоставляет единое множеству; однако и они делают это неудовлетворительно, ибо у них получится, что единое есть малочисленное: ведь множество противолежит малочисленности, а многое — малочисленному.

А что единое означает меру, это очевидно. И в каждом случае субстрат — особый, например: у гармонии — четверть тона, у [пространственной] величины — дактиль или стопа или что-то в этом роде, в стихотворных размерах — стопа или слог; точно так же у тяжести — определенный вес; и у всего — таким же образом: у качества — нечто обладающее качеством, у количества — нечто количественное; и мера неделима, в одних случаях по виду, в других — для чувственного восприятия, так что единое само по себе не сущность чего-либо. И это вполне обоснованно, ибо единое означает меру некоторого множества, а число — измеренное множество и меры, взятые много раз[10]

(поэтому также правильно сказать, что единое не есть число: ведь и мера — это не множество мер, и мера и единое — начало). И мера всегда должна быть присуща как нечто одно и то же всем предметам [одного вида], например: если мера — лошадь, то она относится к лошадям, а если мера — человек, она относится к людям. А если измеряемое человек, лошадь и бог, то мерой будет, пожалуй, живое существо, и число их будет числом живых существ. Если же измеряемое — человек, бледное и идущее, то меньше всего можно говорить здесь об их числе, потому что бледное и идущее присущи одному и тому же, притом одному по числу; тем не менее число их будет числом родов или числом каких-нибудь других подобных обозначений[11].

А те, кто рассматривает неравное как нечто единое и признает двоицу чем-то неопределенным, состоящим из большого и малого, слишком далеко отходят в своих высказываниях от правдоподобного и возможного. Ведь это скорее видоизменения и привходящие свойства чисел и величин, нежели их субстрат (многое и немногое — видоизменения числа, большое и малое — видоизменения величины), так же как четное и нечетное, гладкое и шероховатое, прямое и кривое. А к этой ошибке прибавляется еще и то, что большое и малое и все тому подобное необходимо есть нечто соотнесенное, между тем из всех категорий соотнесенное меньше всего есть нечто самобытное или сущность, и оно нечто последующее по сравнению с качеством и количеством; при этом соотнесенное, как было сказано, есть некоторое видоизменение количества, но не [его] материя, поскольку и для соотнесенного вообще, и для его частей и видов материей будет нечто другое[12]. Ибо не существует ничего большого или малого, многого или немногого, соотнесенного вообще, что было бы многим или немногим, большим или малым, или соотнесенным, не будучи чем-то другим. А что соотнесенное есть меньше всего некоторая сущность и нечто истинно сущее, подтверждается тем, что для него одного нет ни возникновения, ни уничтожения, ни движения в отличие от того, как для количества имеется рост и убыль, для качества — превращение, для пространства — перемещение, для сущности — просто возникновение и уничтожение. Для соотнесенного же всего этого нет, ибо, и не будучи приведенным в дви-

жение, одно и то же будет иногда больше [другого], иногда меньше или равно [ему] в зависимости от количественного изменения этого другого. Да и необходимо, чтобы материей чего бы то ни было, значит и сущности, было то, что таково в возможности [13]; соотнесенное же не есть сущность ни в возможности, ни в действительности. Поэтому нелепо, а скорее невозможно, считать, что не-сущность есть элемент сущности и первее ее, ибо все [остальные] категории суть нечто последующее по отношению к сущности. Далее, элементы не сказываются о том, элементы чего они есть [14], между тем многое и немногое порознь и вместе сказываются о числе, длинное и короткое — о линии, а плоскость может быть и широкой и узкой. Если же существует также некое множество, о котором всегда говорится, что оно немногое, например два (ведь если два — многое, то «одно» было бы немногим [15]), то должно существовать и безусловно многое, как, например, десятка есть многое, а именно если нет числа больше ее [16], или десять тысяч [17]. Как же в таком случае получится число из немногого и многого? Ведь о нем должны были бы сказываться либо то и другое, либо ни одно из них; между тем здесь сказывается только одно из двух.

ГЛАВА ВТОРАЯ

И вообще надо рассмотреть, может ли вечное складываться из элементов. Если может, оно будет иметь материю, ибо все, что состоит из элементов, сложно. Стало быть, если все состоящее из элементов необходимо должно возникнуть из них (вечно ли оно или оно возникшее [1]), а все возникающее возникает из сущего в возможности (ведь из невозможного оно не возникло бы и не могло бы из него состоять), сущее же в возможности может и стать и не стать действительным, то, сколь бы ни было вечно число или что угодно другое, имеющее материю, оно может и не быть, так же как может и не быть то, что существует один день, и то, что существует сколько угодно лет; а если это так [2], то может не быть и то, время существования чего не имеет предела. Значит, оно не будет вечным, раз не вечно то, что может не быть, как нам довелось это показать в других рассуждениях [3]. Если

же то, что мы утверждаем сейчас, истинно в общем смысле, а именно что ни одна сущность не вечна, если она не есть [чистая] действительность, а элементы суть материя сущности, то, надо полагать, ни для одной вечной сущности нет элементов, которые были бы ее составные части.

Некоторые же после единого признают элементом неопределенную двоицу, а неравное они правильно отвергают [как элемент] ввиду вытекающих здесь несообразностей; они, [однако], избавляются лишь от тех трудностей, которые неизбежно возникают для тех, кто неравное, т. е. соотнесенное, признает элементом; что же касается затруднений, возникающих помимо этого мнения, то они неизбежно бывают и у них, все равно, выводят ли они из этих элементов эйдетическое число или математическое.

Есть много причин того, что они сбились с пути, но главная из них — это сомнение, выраженное на старинный лад. А именно: они полагали, что все существующее должно быть единым, т. е. сущим самим по себе, если нельзя устранить и опровергнуть изречение Парменида: «Ведь никогда не докажешь, что не-сущее существует»; необходимо, мол, доказать, что не-сущее существует[4], ибо лишь таким образом может из сущего и из чего-то другого получаться существующее, если оно множественно.

Но во-первых, если сущее имеет различные значения (ибо оно означает или сущность, или качество, или количество, или какую-нибудь из остальных категорий), то какого же рода единым будет все существующее, если не-сущее существовать не будет? Сущности ли это или свойства и одинаково другие [роды] сущего, или же все они вместе, и единым будет и определенное нечто, и такое-то качество, и такое-то количество, и все остальное, что означает какой-либо один род сущего? Однако нелепо, а скорее невозможно, чтобы появление чего-то одного (physis)[5] было причиной того, что сущее есть один раз определенное нечто, другой раз — такое-то качество, третий раз — такое-то количество, четвертый — такое-то положение в пространстве.

Во-вторых, из какого не-сущего и сущего состоят существующие вещи? Ведь и не-сущее имеет различные значения, поскольку сущее имеет различные зна-

чения; и не быть человеком — значит не быть определенным нечто, не быть прямым — значит не быть вот таким-то, а не быть длиной в три локтя — значит не быть такого-то размера. Так вот, из какого сущего и не-сущего получается множественность вещей? Он[6] имеет здесь в виду ложное, и природу ложного называет не-сущим, из которого и из сущего он выводит множественность вещей. Поэтому и говорилось, что надо предположить здесь нечто ложное, как геометры предположительно принимают длиной в стопу линию, которая не такова. Дело, однако, здесь обстоять так не может. Ведь и геометры не принимают предположительно ничего ложного (ибо [условно принятая] посылка не входит в силлогизм)[7], и из такого рода не-сущего вещи не возникают и по уничтожении не превращаются в него. Но так как о не-сущем в различных случаях говорится в стольких же значениях, сколько имеется категорий, а помимо этого может быть речь о не-сущем в смысле ложного и о не-сущем как о сущем в возможности, то возникновение происходит из этого последнего, а именно: человек — из того, что [еще] не есть человек, но есть человек в возможности, и бледное — из того, что [еще] не бледно, но есть бледное в возможности, — одинаково, возникает ли что-то одно или многое.

При исследовании того, каким образом сущее может быть многим, явно имеют в виду сущее в смысле сущностей, ибо выводимое [здесь из начал] — это числа, линии и тела. Однако же нелепо при выяснении того, как сущее может быть многим, рассматривать лишь суть [вещей], а не качество или количество. Ведь не неопределенная двоица и не большое и малое суть причина того, что имеется две белые вещи или 1089b
много [разных] цветов, запахов или фигур[8], ибо если бы они были причиной этого, то только что перечисленное было бы числами и единицами. Но если бы разобраться в этом, то можно было бы усмотреть и причину множественности сущностей, ибо причина здесь — одна и та же или сходная. Ведь отклонение от [правильного] пути[9] привело и к тому, что в поисках противолежащего сущему и единому [начала], из которого и из сущего и единого они выводили существующие вещи, было положено в основу отношение, а именно неравенство, которое не есть ни противоположность

сущему и единому, ни их отрицание, а есть такого же рода сущее, как суть вещи и качество ее.

При этом надо было бы исследовать и то, каким образом соотнесенное множественно, а не только едино; они же исследуют, как возможны многие единицы помимо первого единого, но, как возможно много неравного помимо неравного [как такового], они не исследуют. И однако, они в своих рассуждениях пользуются [множественностью неравного] и говорят о большом и малом, многом и не многом, откуда числа, о длинном и коротком, откуда линия, о широком и узком, откуда плоскость, о высоком и низком, откуда имеющее объем, а также указывают еще больше видов соотнесенного. Так в чем причина того, что этих видов много?

Итак, необходимо, как мы говорим, предположить для каждой отдельной вещи сущее в возможности. А излагавший это учение [10] кроме этого показал, что́ такое в возможности определенное нечто и сущность, но не как само по себе сущее, а именно что это отношение (как если бы он назвал качество), которое не есть ни единое или сущее в возможности, ни отрицание единого или сущего, а есть нечто одно из существующего; и если он искал, как возможна множественность вещей, то гораздо больше необходимо было, как уже сказано, исследовать не только то, что́ относится к той же категории, — как возможно много сущностей или много качеств, но и каким образом множественно существующее вообще: ведь одно сущее — это сущности, другое — свойства, третье — соотнесенное. Относительно прочих категорий есть еще и другое затруднение: как они образуют множество (поскольку качества и количества не существуют отдельно, они суть множество оттого, что субстрат становится множеством и есть множество, во всяком случае необходима какая-то материя для каждого рода, только невозможно, чтобы она существовала отдельно от сущностей); впрочем, относительно определенного нечто есть смысл спросить, как оно образует множество, если только не усматривать в чем-то [одновременно] и определенное нечто и такого рода сущность [11]; а затруднение состоит скорее в том, каким образом множественны сущности, существующие в действительности [12], а не каким образом существует одна.

С другой стороны, если определенное нечто и количество не одно и то же, то [такими рассуждениями] не указывают, каким образом и почему множественно существующее, а указывают лишь, каким образом множественно количество. В самом деле, каждое число обозначает нечто количественное, а единица — если только она не мера — означает нечто количественно неделимое[13]. Если, таким образом, количество и суть вещи — разное, то [этими же рассуждениями] не 1090a указывают, из чего эта суть и как она множественна; а если количество и суть вещи одно и то же, то утверждающий это наталкивается на много противоречий[14].

Можно было бы остановиться и на том, откуда берется уверенность, что числа действительно существуют [отдельно]. Тот, кто признает идеи, имеет основание считать числа некоторой причиной для существующего, раз всякое число есть некая идея, а идея каким-то образом есть для всего остального причина его бытия (допустим, что они исходят из этой предпосылки). Что же касается того, кто так не думает (поскольку он видит внутренние трудности относительно идей, так что по этой причине он не признает числа [идеями]), а признает число математическое[15], то почему дóлжно ему поверить, что такое число существует и чем оно полезно для других вещей? Тот, кто говорит, что такое число существует, не объявляет его числом чего-либо (для него оно нечто самосущее), да и не видно, чтобы оно было причиной чего-то. А ведь все положения в учении о числах, как было сказано, должны быть приложимы к чувственно воспринимаемым вещам.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Итак, те, кто считает, что идеи существуют и что они числа, пытаются, правда, вынося каждое за пределы множества и принимая его за нечто единое, так или иначе показать, почему оно существует; но так как их доводы лишены убедительности и несостоятельны, то и числу нельзя — по крайней мере на этом основании — приписывать [обособленное] существование. Пифагорейцы же, видя в чувственно воспринимаемых телах много свойств, имеющихся у чисел, объявили вещи числами, но не существующими отдельно, а

такими, из которых состоят вещи. А почему же? Потому что свойства чисел имеются в гармонии звуков, в строении неба и во многом другом. Однако те, кто принимает одно только математическое число, не могут, исходя из своих предпосылок, утверждать что-либо подобное, потому и было сказано[1], что науки не будут иметь своим предметом такие вещи[2]. Мы же утверждаем, что науки о них имеются, как мы это сказали раньше. Ясно также, что математические предметы не существуют отдельно; если бы они существовали отдельно, то их свойства не были бы присущи телам. Пифагорейцы, стало быть, в этом отношении не заслуживают упрека; однако так как они из чисел делают природные тела, из неимеющего тяжести и легкости — имеющее тяжесть и легкость, то кажется, что они говорят о другом небе и о других телах, а не о чувственно воспринимаемых. А те, кто признает отдельное существование числа[3], предполагают, что числа существуют, и притом отдельно (и точно так же геометрические величины), на том основании, что аксиомы, мол, не приложимы к чувственно воспринимаемым вещам, хотя эти мате-
1090b матические положения истинны и «ласкают душу». Таким образом, ясно, что учение, противоположное этому[4], должно утверждать нечто обратное, и тем, кто так говорит[5], следует устранить только что указанное затруднение — почему, в то время как числа вовсе не находятся в чувственно воспринимаемых вещах, их свойства присущи чувственно воспринимаемым вещам.

Некоторые же[6], на том основании, что точка есть предел и край линии, линия — плоскости, плоскость — тела, полагают, что необходимо должны существовать такого рода сущности. Следует поэтому посмотреть, не слишком ли слаб этот довод. В самом деле, края не сущности, а скорее пределы (так как для хождения и вообще для движения имеется какой-то предел, то получается, что и они должны быть определенным нечто и некоторой сущностью. Но это нелепо). Не говоря уже о том, что даже если бы они были сущностями, все они были бы сущностями данных чувственно воспринимаемых вещей (ибо приводимый довод относился к этим вещам); так на каком основании будут они существовать отдельно?

Кроме того, относительно всякого числа и математических предметов человек не слишком уступчивый пожелал бы выяснить то обстоятельство, что здесь нет никакой связи между предшествующим и последующим[7]: если у числа нет [отдельного] существования, то для тех, кто признает истинно сущими одни лишь математические предметы, величины все же будут существовать, и если бы не было этих последних, то все же будут существовать душа и чувственно воспринимаемые тела; но природа, как это видно из ее явлений, не так бессвязна, как плохая трагедия. Что же касается тех, кто признает идеи[8], то они, правда, избавлены от этого упрека, ибо они считают [пространственные] величины состоящими из материи и числа (из двоицы[9] — линии, из троицы, пожалуй, плоскости, из четверицы или из других чисел — разницы здесь никакой — твердые тела); но будут ли эти величины идеи, каким образом они существуют и что они дают вещам? Ведь как и математические предметы, они ничего им не дают. Да и нет о таких величинах ни одного математического положения, если только не хотеть приводить математические предметы в движение или создавать о них какие-то особые учения[10]. Но правда, не трудно, принимая какие угодно предположения, без умолку распространяться о них. Итак, эти [философы] ошибаются указанным образом, стремясь объединить с идеями математические предметы. А те, кто впервые придумал два рода чисел — число-эйдос и число математическое, — не разъяснили и не могли бы разъяснить, каким образом и откуда именно возникает математическое число. Дело в том, что они ставят его в промежутке между эйдетическим и чувственно воспринимаемым числом. Ведь если оно получается из большого и малого, то оно будет тождественно числу-идее[11] (а он[12] пространственные величины 1091a выводит из некоторого другого малого и большого); указать же некоторое другое [большое и малое] — значит указать, что элементов имеется больше[13]; и если начало каждого из этих двух родов чисел есть некоторое единое, то единое[14] будет чем-то общим этим [двум единым], и тогда надо выяснить, каким образом оно становится и этим множеством; в то же время по этому учению число не может возникнуть иначе как из единого и из неопределенной двоицы[15].

Все это лишено основания и находится в противоречии с самим собой и со здравым смыслом и походит на ту «словесную канитель», о которой говорит Симонид[16]; получается такая же словесная канитель, как у рабов, когда они не могут сказать ничего здравого. И кажется, что самые элементы — большое и малое — вопиют, словно их тащат насильно: они не могут ведь никоим образом породить число, кроме удвоенного от единицы[17].

Нелепо также, а скорее невозможно, признавать здесь[18] возникновение вечного. Относительно же пифагорейцев не должно быть никакого сомнения, признают ли они возникновение или нет, ибо они ясно говорят, что сразу же, после того как образовалось единое (то ли из плоскостей, или из поверхности тел, или из семени, или из чего-то такого, что они затрудняются указать), ближайшая часть беспредельного была привлечена [единым] и ограничена пределом. Но так как они создают учение о мироздании и хотят говорить таким языком, каким говорят рассуждающие о природе, то правильно будет рассмотреть их взгляды на природу, но не в настоящем сочинении, ибо мы ищем начала в неподвижном, так что необходимо исследовать возникновение именно такого рода [неподвижных] чисел.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Итак, они утверждают, что для нечетного числа нет возникновения, явно предполагая, что возникновение имеется для четного числа. А первое четное число некоторые строят из неравного — из большого и малого после их уравнения. Таким образом, неравенство между ними должно было иметь место раньше их уравнения; а если бы они всегда были уравнены между собой, то они не могли бы быть до этого неравными (ведь раньше того, что существует всегда, нет ничего); стало быть, очевидно, что возникновение чисел они признают не ради исследования их [природы].

С другой стороны, вызывает затруднение вопрос (а кто намерен легко устранить его, тот заслуживает упрека), как относятся элементы и начала к благому и прекрасному; вопрос заключается в том, имеется ли среди этих начал такое, какое мы хотим называть бла-

гом самим по себе и наилучшим, или нет, но оно позднейшего возникновения. Мнение тех, кто рассуждал о божественном, совпадает, по-видимому, с мнением некоторых из нынешних [философов][1], отрицающих подобное начало и утверждающих, что благо и прекрасное появляются только с продвижением природы существующего. Так считают те, кто опасается трудности, возникающей, когда, как это делают некоторые, объявляют началом единое. Однако трудность эта возникает 1091b не потому, что они началу приписывают благо как наличное в нем, а потому, что единое у них начало, а именно начало в смысле элемента, и что число они выводят из единого. Древние поэты[2] рассуждают подобно им вот в каком отношении: они говорят, что царствуют и управляют не первые боги, например Ночь и Небо, или Хаос, или Океан, а власть принадлежит Зевсу. Говорить такое им приходится потому, что, по их мнению, правители существующего меняются, хотя по крайней мере те из поэтов, чьи сочинения разнородны, т. е. кто не обо всем говорит в форме мифа; например, Ферекид[3] и некоторые другие считают первое породившее наилучшим, и точно так же маги[4] и некоторые из позднейших мудрецов, например Эмпедокл и Анаксагор, из коих первый признал элементом дружбу, второй объявил началом ум. А из тех, кто говорит, что имеются неподвижные сущности, некоторые утверждают, что само-по-себе-единое есть само-по-себе-благо; однако они полагали, что сущность его — это скорее всего единое[5].

Итак, трудность заключается в вопросе, какой из этих двух взглядов правилен. И было бы странно, если первому, вечному и наисамодовлеющему именно само это первое — самодовление и вечное сохранение — было бы присуще не как благо. Между тем оно непреходяще и самодовлеюще не по какой-либо иной причине, кроме той, что оно находится в благом состоянии. Стало быть, говорить, что начало именно таково,— это, по всей вероятности, истинно, но, чтобы оно было тем же, что единое, и если не им, то по крайней мере элементом, а именно элементом чисел, — это невозможно. В самом деле, здесь получается большая трудность, во избежание которой иные отвергли этот взгляд, а именно те, кто признает единое первым началом и элементом, но [только] для математического числа.

Ведь все единицы становятся в таком случае чем-то благим по существу, и получается огромное множество благ[6]. Кроме того, если эйдосы — числа, то все эйдосы — нечто благое по существу. Но пусть признаются идеи чего бы то ни было[7]: если они принимаются только для того, что́ есть благое, то идеи не могут быть сущностями; если они принимаются и для сущностей, то благами будут все животные и растения и [вообще] все причастное [идеям].

Таким образом, получаются и эти вот нелепости, и то, что элемент, противоположный [единому], будет ли это множество или неравное, т. е. большое и малое, есть само-по-себе-зло (поэтому один из них[8] избегал приписывать единому благо: ведь раз возникновение — из противоположностей, то было бы необходимо, чтобы зло составляло природу множества; другие[9] же утверждают, что неравное составляет природу зла). Отсюда получается, что все существующее, кроме одного — самого-по-себе-единого, — причастно злу, что числа причастны более чистому злу, нежели [пространственные] величины[10], что зло есть вместилище блага[11] и что оно причастно пагубному [началу] и стремится к нему, ибо одна противоположность пагубна для другой. И если, как мы говорили, материя есть каждая вещь, сущая в возможности (например, для действительного огня — огонь, сущий в возможности), то само зло будет благом в возможности.

Все эти следствия получаются потому, что они признают то всякое начало элементом, то противоположности — началами, то единое — началом, то числа — первыми и отдельно существующими сущностями и эйдосами.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Итак, если одинаково невозможно и не считать благо началом и считать его началом указанным образом[1], то ясно, что начала и первые сущности представлены при этом неправильно. Но неправильно понимает и тот, кто начала мирового целого уравнивает с началом животных и растений[2] на том основании, что более совершенное всегда получается из неопределенного и несовершенного, почему и утверждает, что и с первыми началами дело обстоит таким же образом, так что само-по-себе-единое не есть даже нечто сущее.

На самом же деле и у животных и растений есть совершенные начала, из которых они происходят, ведь человека рождает человек и семя не есть первое. Нелепо также полагать, что место возникло[3] одновременно с математическими телами (ведь место принадлежит лишь единичным вещам, поэтому они отделимы друг от друга по месту; математические же предметы не находятся в каком-либо месте), и утверждать, что эти тела должны где-то находиться, но при этом не сказать, что такое место.

Далее, тем, кто утверждает, что существующее возникает из элементов и что первое из существующего — числа, следовало бы разобрать, какими разными способами одно возникает из другого, и тогда уже говорить, каким именно образом число возникает из начал.

Через смешение ли? Но не все допускает смешение, а возникающее [через смешение] отлично [от своих элементов], и [тогда[4]] единое не существовало бы отдельно и не было бы чем-то самосущим; между тем они этого хотят.

А может быть, через сложение, как слог? Но тогда должно быть и положение[5] [элементов], и тот, кто мыслит [число], должен будет единое и многое мыслить отдельно. Тогда число будет вот этим — единицей *и* множеством или единым *и* неравным.

И так как «быть из чего-то» — в одном смысле значит происходить из того, что входит в состав вещи, а в другом нет, то каким из этих двух способов получается число? Из чего-то как из своих составных частей происходит лишь то, что подвержено возникновению. А может быть, число происходит так, как из семени? Но невозможно, чтобы от неделимого что-то отделилось. А может быть, как из противоположного ему, не сохраняющегося [при его возникновении]? Но то, что так возникает, состоит и из чего-то другого, что сохраняется[6]. Стало быть, так как один[7] считает 1092b единое противоположным многому, другой[8] — противоположным неравному, принимая единое за равное, то, надо полагать, число получается как бы из противоположностей; значит, должно было бы быть что-то иное, из чего как из сохраняющегося и из одной противоположности состоит или возникло число[9]. Кроме того, почему же все остальное, что возникает из противоположного ему или чему есть противоположное,

уничтожается, даже если оно и состоит из всего этого противоположного, а число не уничтожается? Об этом ничего не говорится. И все же противоположное вещи уничтожает ее, и будучи и не будучи составной частью ее, как вражда уничтожает смесь [10] (хотя это не должно было бы быть: ведь не смеси она противоположна [11]).

Не указано также, каким из этих двух способов числа бывают причинами сущностей и бытия: так ли, как пределы (например, как точки для пространственных величин), а именно как Эврит [12] устанавливал, какое у какой вещи число (например, это вот — число человека, а это — число лошади; и так же как те, кто приводит числа к форме треугольника и четырехугольника, он изображал при помощи камешков формы ⟨животных⟩ и растений), или же числа суть причины потому, что созвучие есть числовое соотношение, и точно так же человек и каждая из других вещей? Но каким образом свойства — белое, сладкое и теплое — суть числа? Что числа не сущности и не причины формы — это ясно, ибо соотношение есть сущность, а число — [число какой-то] материи. Так, для плоти или кости сущность есть число в том смысле, что три части составляет огонь и две — земля. И число, каково бы оно ни было, всегда есть число чего-то: либо число частей огня, либо число частей земли, либо число единиц. Сущность же означает, что в смеси имеется такое-то количество [одного вещества] против такого-то количества [другого]; но это уже не число, а соотношение смеси телесных чисел или каких бы то ни было других. Таким образом, число — число вообще или слагающееся из [отвлеченных] единиц — не есть ни действующая причина, ни материя [13], ни соотношение, ни форма вещей. Но конечно, оно и не целевая причина.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Можно было бы также поставить вопрос, какая польза от чисел в том, что смешение выражено в числе — либо в легко исчисляемом [1], либо в нечетном. На самом деле, смесь меда и молока нисколько не станет более целительной, если их соотношение будет равно 3 : 3, а она была бы более полезна, если бы без

всякого [определенного] соотношения сделали ее более жидкой, чем если соотношение смеси выражено определенным числом, но напиток будет крепким. Далее; соотношения смеси заключаются в сложении чисел, а не в [умножении] чисел, например: 3+2, а не 3×2. Ведь при умножении должен сохраняться один и тот же род и, следовательно, должен измеряться через 1 тот ряд, который может быть выражен через 1×2×3, и через 4 — тот, который может быть выражен через 4×5×6; поэтому все произведения, [в которые входит один и тот же множитель], должны измеряться этим множителем. Следовательно, не будет числом огня 2×5×3×6 и в то же время числом воды 2×3.

А если необходимо, чтобы все было связано с числом, то необходимо, чтобы многое оказывалось одним и тем же, и одно и то же число — для вот этой вещи и для другой. Так есть ли здесь число причина и благодаря ли ему существует вещь или это не ясно? Например, имеется некоторое число движений Солнца, и в свою очередь число движений Луны, и число для жизни и возраста у каждого живого существа. Так что же мешает одним из этих чисел быть квадратными, другим — кубическими, в одних случаях равными, в других — двойными? Ничто этому не мешает, скорее необходимо [вещам] вращаться в этих [числовых отношениях], если все связано с числом. А кроме того, под одно и то же число могли бы подходить различные вещи; поэтому если для нескольких вещей было бы одно и то же число, то они были бы тождественны друг другу, принадлежа к одному и тому же виду числа; например, Солнце и Луна было бы одним и тем же. Однако на каком основании числа суть причины? Есть семь гласных, гармонию дают семь струн, Плеяд имеется семь, семи лет животные меняют зубы (по крайней мере некоторые, а некоторые нет), было семь вождей против Фив. Так разве потому, что число таково по природе, вождей оказалось семь или Плеяды состоят из семи звезд? А может быть, вождей было семь, потому что было семь ворот, или по какой-нибудь другой причине, а Плеяд семь по нашему счету, а в Медведице — по крайней мере двенадцать, другие же насчитывают их больше; и X, Ps, Z [2] они объявляют созвучиями, и так как музыкальных созвучий три, то и этих звуковых сочетаний, по их мнению, тоже три,

а что таких сочетаний может быть бесчисленное множество, это их мало заботит (ведь GR также можно было бы обозначать одним знаком). Если же [они скажут, что] каждое из этих сочетаний есть двойное по сравнению с остальными [согласными], а другого такого звука нет, то причина здесь в том, что при наличии трех мест [для образования согласных][3] в каждом из них один [согласный] звук присоединяется к звуку S, и потому двойных сочетаний только три, а не потому, что музыкальных созвучий три, ибо созвучий имеется больше, а в языке больше таких сочетаний быть не может. В самом деле, эти философы напоминают древних подражателей Гомера, которые мелкие сходства видели, а больших не замечали. Некоторые же говорят, что таких сходств много, например: из средних струн одна выражена через девять, другая — через восемь, и точно так же эпический стих имеет семнадцать слогов, равняясь по числу этим двум струнам, и скандирование
1093b дает для его правой[4] части девять слогов, а для левой — восемь; и равным образом утверждают, что расстояние в алфавите от альфы до омеги равно расстоянию от самого низкого звука в флейтах до самого высокого, причем у этих последних число равно всей совокупной гармонии небес. И можно сказать, что никому бы не доставило затруднения указывать и выискивать такие сходства у вечных вещей[5], раз они имеются и у вещей преходящих.

Но эти хваленые сущности[6], которые имеются у чисел, равно как их противоположности и вообще все относящееся к математике, так, как о них говорят некоторые, объявляя их причинами природы, — все они, по крайней мере при таком рассмотрении, ускользают из рук (ведь ничто среди них не есть причина ни в одном из тех значений, которые были определены для начал). [Сторонники этого взгляда] считают, однако, очевидным, что [в числах] имеется благо, что в ряду прекрасного находится нечетное, прямое, квадратное и степени некоторых чисел (совпадают же, говорят они, времена года и такое-то число) и что все остальное, что они сваливают в одну кучу на основе своих математических умозрений, имеет именно этот смысл. Потому оно и походит на случайные совпадения. Действительно, это случайности, пусть даже близкие друг к другу, а составляют они одно, лишь поскольку имеется какое-то

соответствие между ними, ибо в каждом роде сущего есть нечто соответствующее чему-то: как у линии прямое, так у плоскости, пожалуй, ровное, у числа — нечетное, а у цвета — белое.

Далее, числа-эйдосы не составляют причины для гармоничного и тому подобного (ибо эти числа, будучи равными между собой, различаются по виду: ведь и единицы у них разные); значит, по крайней мере из-за этого нет нужды признавать эйдосы.

Вот какие выводы следуют из этого учения, и их можно было бы привести еще больше. Но уже то, что объяснить возникновение чисел столь мучительно и что свести концы с концами здесь невозможно, свидетельствует, по-видимому, о том, что математические предметы вопреки утверждениям некоторых нельзя отделять от чувственно воспринимаемых вещей и что они не начала этих вещей.



О ДУШЕ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест. Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало[1] живых существ. Так вот, мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи — через посредство души — и живым существам[2]. 402a

Добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях и безусловно труднее всего. Поскольку искомое обще многим другим [знаниям] — я имею в виду вопрос о сущности и о сути вещи (to ti esti)[3],— можно было бы, пожалуй, предположить, что есть какой-то один путь познания всего того, сущность чего мы хотим познать, так же как есть один способ показать привходящие свойства вещи, так что следовало бы рассмотреть этот путь познания. Если же нет какого-то одного и общего пути познания сути вещи, то становится труднее вести исследование: ведь нужно будет найти для каждого предмета какой-то особый способ. И даже когда станет ясно, что этот способ есть доказательство, деление[4] или какой-нибудь другой путь познания, остается еще много затруднений и возможных ошибок; надо подумать о том, из чего исходить: ведь для разного начала различны, например для чисел и плоскостей.

Быть может, прежде всего необходимо определить, к какому роду [сущего] относится душа и что она такое; я имею в виду, есть ли она определенное нечто (tode ti) [5], т. е. сущность, или же качество, или количество, или какой-нибудь другой из различенных нами родов сущего (katēgoriai); далее, относится ли она к тому, что существует в возможности, или, скорее, есть некоторая энтелехия: ведь это имеет немаловажное значение.

402b Следует также выяснить, состоит ли душа из частей или нет и однородны ли все души или нет. И если не однородны, то отличаются ли они друг от друга по виду или по роду. Это нужно выяснить потому (пун), что те, кто говорит о душе и исследует ее, рассматривают, по-видимому, лишь человеческую душу [6]. Не дóлжно ускользать от нас и то, одно ли определение души, как, например, определение живого существа одно, или душа каждого рода имеет особое определение, как, например, душа лошади, собаки, человека, бога (живое же существо как общее есть либо ничто, либо нечто последующее [7]. Подобным же образом обстоит дело и со всякой другой высказываемой общностью). Далее, если имеется не множество душ, а только части души, то возникает вопрос: нужно ли сначала исследовать всю душу или ее части? Трудно также относительно частей определить, какие из них различаются между собой по природе и нужно ли сначала исследовать части или же виды их деятельности (например, мышление или ум, ощущение или способность ощущения). И точно так же относительно других способностей души. Если же нужно сначала исследовать виды ее деятельности, то опять-таки можно было бы поставить вопрос, не следует ли сначала рассмотреть то, что им противолежит, например: ощущаемое прежде способности ощущения, мыслимое — прежде мыслительной способности. По-видимому, полезно не только знать суть вещи для исследования причин привходящих свойств сущностей, как, например, в математике: что такое прямое, кривое, что такое линия и плоскость для выяснения того, скольким прямым равны углы треугольника, но и обратное: знание привходящих свойств вещи весьма много способствует познанию ее сути. В самом деле, когда мы благодаря нашей способности представления в состоянии [мысленно] воспроизвести привхо-

дящие свойства вещи, все или большинство, мы можем самым надлежащим образом говорить также о сущности. Ведь начало всякого доказательства — это [установление] сути вещи. Таким образом, ясно, что можно 403a было бы назвать диалектическими[8] и пустыми все те определения, при помощи которых не только нельзя объяснить привходящие свойства, но даже нелегко составить предположения о них.

Вызывает затруднение и [изучение] состояний души: все ли они принадлежат также и тому, что́ обладает ею, или есть среди них нечто присущее лишь самой душе. Это, конечно, необходимо выяснить, хотя и не легко. В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела. Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела. А если нет ничего присущего лишь ей одной, то, значит, она не может существовать отдельно, а с ней дело обстоит так же, как с прямой линией, которая, поскольку она прямая, имеет много привходящего, например то, что она может касаться медного шара лишь в одной точке; однако прямая линия будет касаться его не как отдельно существующая: ведь она неотделима от тела, поскольку она всегда существует вместе с тем или иным телом. По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело. Иногда бывает так, что человека постигает большое и очевидное горе, а он не испытывает ни возбуждения, ни страха; иногда же маловажные и незначительные поводы вызывают волнение, а именно когда тело приходит в возбуждение и оказывается в таком состоянии, как при гневе. Это еще более очевидно в тех случаях, когда не происходит ничего такого, что должно было бы возбудить страх, и тем не менее приходят в состояние человека, испытывающего страх. Если дело обстоит так, то ясно, что состояния души имеют свою

основу в материи (logoi enyloi). Поэтому их определения должны быть именно такого рода, например: гнев — это некоторое движение такого-то тела (или его части, или его способности), вызванное тем-то ради того-то. Вот почему изучение всей души или такого рода состояний ее есть дело рассуждающего о природе. Однако рассуждающий о природе и диалектик по-разному определили бы каждое из этих состояний души, например, что такое гнев. А именно: диалектик определил бы гнев как стремление отомстить за оскорбление или что-нибудь в этом роде; рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара около сердца. Последний приводит в объяснение материю, первый — форму и сущность, выраженную в определении (logos). Ведь сущность вещи, выраженная в определении, есть ее форма, и если вещь имеется, то форма необходимо должна находиться в определенной материи; например, сущность дома, выраженная в определении, такова: дом есть укрытие, защищающее от разрушительных действий ветров, дождей и жары; другой же скажет, что дом состоит из камней, кирпичей и бревен, а третий будет говорить о форме в них, имеющей такие-то цели. Итак, кто из них есть рассуждающий о природе? Тот ли, кто касается лишь материи, не обращая внимания на выраженную в определении сущность, или тот, кто касается только ее? Или же скорее тот, кто исходит из того и другого? Но кто же такой в таком случае каждый из первых двух? Разве есть такой, кто изучал бы состояния материи, не отделимые от нее, и не рассматривал бы их как отделимые? Рассуждающий же о природе изучает все виды деятельности и состояния такого-то тела и такой-то материи. А то, что не таково, изучает другой, при случае — сведущий в искусстве, например строитель или врачеватель; свойства же, которые хотя и неотделимы от тела, но, поскольку они не состояния определенного тела и берутся отвлеченно от тела, изучает математик; отделенное же от всего телесного как таковое изучает тот, кто занимается первой философией.

Но нужно вернуться к исходной точке нашего рассуждения. Мы сказали, что состояния души неотделимы от природной материи живых существ так, как неотделимы от тела отвага и страх, а не в том смысле, в каком неотделимы от тел линия и плоскость [9].

ГЛАВА ВТОРАЯ

Приступая к исследованию души, необходимо вместе с тем при возникновении трудных вопросов, которые подлежат выяснению в дальнейшем, принимать во внимание мнения о душе, высказанные предшественниками, чтобы позаимствовать у них сказанное правильно и избежать всего, что ими сказано неправильно.

Началом этого исследования будет изложение того, что́ больше всего считается свойственным душе по природе. Одушевленное более всего отличается от неодушевленного, по-видимому, двумя [признаками]: движением и ощущением. Поэтому от предшественников до нас дошли, пожалуй, два мнения о душе.

Действительно, некоторые утверждают, что душа есть главным образом и прежде всего нечто движущее; но, полагая, что недвижущееся само не может приводить в движение другое, они причислили душу к тому, что движется. Поэтому Демокрит утверждает, что душа есть некий огонь и тепло. А именно: из всего бесконеч- 404a ного множества фигур и атомов шаровидные атомы, говорит он,— это огонь и душа, они подобны так называемым пылинкам в воздухе, которые видны в солнечных лучах, проникающих через узкую щель; образуемую ими смесь всякого рода семян он называет элементами всей природы. Подобным же образом толкует Левкипп. Оба они считают шаровидные атомы душой, потому что атомы такой формы больше всех в состоянии проникать повсюду и, сами будучи приведенными в движение, двигать и остальное; при этом оба полагают, что именно душа сообщает живым существам движение. Поэтому с дыханием, по их мнению, кончается жизнь. Именно, когда окружающий воздух сжимает тела и вытесняет атомы (schēmata), которые сообщают живым существам движение тем, что сами они никогда не находятся в состоянии покоя, возникает защита — благодаря дыханию входят извне другие атомы, которые препятствуют выходу содержащихся в живых существах атомов, противодействуя этому сжатию и затвердению. И живые существа живут до тех пор, пока они в состоянии это делать.

Сказанное [о душе] пифагорейцами имеет, по-видимому, тот же смысл. Некоторые из них утверждали, что пылинки в воздухе и составляют душу, другие же —

что душа есть то, что́ движет эти пылинки. Такое мнение о пылинках было высказано потому, что они кажутся непрерывно движущимися даже при полном безветрии.

Таковы взгляды и тех, кто говорит, что душа есть само себя движущее[1]. Ведь все они, по-видимому, считают, что движение более всего свойственно душе и что все остальное приводится в движение душой, душа же движет самое себя; дело в том, что они не видели такого движущего, которое само бы не двигалось.

Подобным же образом и Анаксагор говорит, что душа — это то, что движет, и как будто еще кто-то сказал, что ум привел все в движение, но высказал это не совсем так, как Демокрит. А именно: Демокрит просто утверждал, что душа и ум — одно и то же: ведь истинно, мол, то, что́ нам является. Поэтому Гомер, по его мнению, правильно изобразил, как Гектор лежит с помутившимся умом[2]. В самом деле, Демокрит не рассматривает ум как способность для постижения истины, а считает, что душа и ум — одно и то же.
404b Анаксагор высказывается об этом менее ясно. Действительно, часто он называет ум причиной прекрасного и справедливого, а иной раз он говорит, что ум есть душа, так как ум, мол, присущ всем живым существам, большим и малым, высшим и низшим. Между тем очевидно, что во всяком случае то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинаково всем живым существам, даже не всем людям.

Таким образом, те, кто обращал свое внимание на способность одушевленного существа к движению, признавали, что душа есть нечто в высшей степени подвижное. Те же, кто обращал свое внимание на познание и на чувственное воспринимание [одушевленным существом] сущего, причисляли душу к началам, при этом одни из них считали, что этих начал много, другие считали, что начало одно — душа; так, например, Эмпедокл считал, что душа состоит из всех элементов и что каждый из них есть душа. Он говорит:

Землю землею мы зрим, и воду мы видим водою,
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь беспощадный.
Так же любовью любовь и раздор ядовитым раздором[3].

Подобным образом и Платон изображает в «Тимее» душу как состоящую из элементов, ибо подобное, говорит он, познается подобным, вещи же происходят из

начал. Такое же определение дано и в сочинении о философии[4]: само-по-себе-живое (ayto to dzōon) состоит из идеи единицы и первоначальной длины, ширины и глубины, остальное[5] — подобным же образом. Кроме того, Платон говорит и иначе: ум есть единица, знание — двоица (так как оно [стремится] к единству в одном направлении), мнение есть число-плоскость, ощущение — число-телесное[6]. Ведь числами он называл самые эйдосы и начала, состоят же числа из элементов. Что касается вещей, то одни из них постигаются, мол, умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением, а эти числа и суть эйдосы вещей.

А так как душа представлялась способной и приводить в движение и познавать, то некоторые[7] признали душу сочетанием обеих способностей, объявив ее само себя движущим числом.

Что касается начал, то имеется разногласие — каковы они и сколько их, — главным образом между теми, кто считает их телесными[8], и теми, кто признает их бестелесными[9], и также между этими и теми, кто, смешав телесное с бестелесным, объявляет начала со- 405a
стоящими из обоих[10]. Имеется разногласие и относительно их числа. Одни признают лишь одно начало, другие — несколько. Сообразно со взглядами на начала они объясняют и душу, ибо не противно разуму усматривать природу первых начал в способности приводить в движение. Вот почему некоторые полагали, что душа есть огонь. Ведь огонь состоит из тончайших частиц и есть наиболее бестелесный элемент; кроме того, прежде всего он и находится в движении и приводит в движение остальное.

Демокрит, со своей стороны, высказался с еще большей проницательностью, объяснив, почему каждая душа обладает обоими этими свойствами[11]. В самом деле, по его мнению, душа — то же самое, что и ум, а ум состоит из первичных и неделимых тел и способен к движению благодаря мелкости и фигуре своих частиц. Из всех фигур, говорит он, наиболее подвижна шаровидная, а таковы и ум и огонь.

Анаксагор, по-видимому, считал, что душа и ум не одно и то же, как мы уже сказали раньше, но рассматривает их как имеющие одинаковую природу[12], разве только то, что главным образом ум он признает началом всего. Он по крайней мере утверждает, что из

всего сущего только ум прост, несмешан и чист[13]. Одному и тому же началу он приписывает и то и другое: и познание и движение, говоря, что ум все привел в движение.

По-видимому, и Фалес, по тому, что о нем рассказывают, считал душу способной приводить в движение, ибо утверждал, что магнит имеет душу, так как движет железо.

Диоген, как и некоторые другие, полагал, что душа есть воздух, считая, что воздух состоит из тончайших частиц и есть начало [всего]; благодаря этому душа познает и приводит в движение: она познает, поскольку воздух есть первое и все остальное происходит из него; она способна к движению, поскольку воздух — самое тонкое.

И Гераклит утверждает, что душа есть начало, поскольку она, мол, есть испарение, из которого составляется все остальное. Кроме того, она нечто в высшей степени бестелесное и непрестанно текучее; подвижное же познается подвижным. Что все сущее находится в движении, предполагал и он и большинство.

Такого же приблизительно взгляда на душу придерживался, кажется, и Алкмеон. А именно: он утверждает, что она бессмертна, потому что сходна с бессмертными существами. А бессмертие ей присуще, поскольку она находится в постоянном движении. Ведь все божественное[14] находится всегда в непрерывном движении: Луна, Солнце, звезды и все небо.

Некоторые из тех, кто мыслил более грубо, даже утверждали, что душа есть вода, как, например, Гиппон[15]. Они пришли к этому убеждению, надо полагать, имея в виду семя, которое у всех живых существ влажно, ибо тем, кто утверждал, что душа есть кровь, Гиппон возражал, указывая, что семя есть первичная душа, а не кровь.

Другие же, как Критий[16], утверждали, что душа есть кровь, считая, что ощущения более всего свойственны душе, а присущность их душе объясняется природой крови.

Таким образом, все элементы, кроме земли, нашли себе сторонника. Землю никто не объявлял душой, разве только если кто говорил, что душа состоит из всех элементов или что она совокупность всех[17].

Итак, все философы, можно сказать, определяли

душу тремя [признаками]: движением, ощущением, бестелесностью. Каждый из этих [признаков] возводится к началам. Поэтому даже те, кто определяет ее через познавание, изображают душу как элемент или как состоящую из элементов, при этом они все высказываются почти одинаково, за исключением одного[18]: в самом деле, они утверждают, что подобное познается подобным. Поскольку же душа познает все, она, по их мнению, состоит из всех начал. Таким образом, те, кто признает одну причину и один элемент, считают и душу чем-то одним, например огнем или воздухом. Признающие же много начал считают и душу состоящей из многих начал. Только один Анаксагор утверждает, что ум ничему не подвержен и ни с чем другим ничего общего не имеет. Но каким образом и по какой причине ум, будучи таким, познает — этого он сам не сказал, и из его слов это неясно. А те, кто признает противоположности в началах[19], считают, что и душа состоит из противоположностей; те же, кто признает одну из противоположностей[20], например теплое, или холодное, или нечто вроде этого, признают и душу одной из противоположностей. Вот почему они ссылаются при этом и на имена: одни, те, кто называет душу теплом, от тепла производят название жизни[21]; другие, те, кто называет душу холодом, утверждают, что душа получает свое наименование от «дыхания» и «охлаждения»[22]. Таковы дошедшие до нас взгляды на душу и основания этих взглядов.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Итак, прежде всего надо рассмотреть движение. Ведь быть может, не только неправильно, что сущность души такова, как о ней утверждают те, кто признает ее чем-то движущим само себя или способным приво- 406a
дить в движение, но и присущность ей движения есть нечто несообразное.

Действительно, уже раньше было сказано, что вовсе нет необходимости, чтобы движущее само двигалось. Все движется двояким образом — или при посредстве другого, или само по себе; мы называем движущимся при посредстве другого все, что движется потому, что оно находится на движущемся, например корабельщиков: ведь последние не так движутся, как судно; оно

движется само по себе, а те — потому, что находятся на движущемся. Это видно, если смотреть на части их тела: ведь свойственное ногам движение есть хождение, оно-то и присуще людям, но этого движения нет у корабельников во время плавания. Поскольку двояко говорится о движущемся, рассмотрим теперь, движется ли душа сама по себе или она только причастна движению.

Так как имеется четыре вида движений: перемещение, превращение, убывание и возрастание,— то душа должна была бы иметь или одно из этих движений, или несколько, или все. Если душа движется не привходящим образом, то движение должно быть ей присуще по природе, а если движение, то и место: ведь все названные движения происходят в каком-то месте. Но если сущность души заключается в том, что она сама себя движет, то движение ей будет присуще не привходящим образом, как, например, белому или имеющему размер в три локтя: ведь и последние движутся, но привходящим образом, а именно потому, что движется тело, которому они присущи; поэтому они не занимают места, у души же оно должно быть, если только душа от природы причастна движению.

Далее, если движение присуще душе от природы, то она могла бы быть приведена в движение и посторонней силой, а если бы посторонней силой, то и от природы[1]. Так же обстоит дело и с покоем. Ведь куда вещь стремится от природы, там же она от природы находится в покое. И точно так же: куда вещь движется под действием посторонней силы, там же она под действием посторонней силы находится в покое. Каковы же будут движения души и состояния ее покоя под действием посторонней силы — это нелегко объяснить даже тем, кто склонен к вымыслам.

Далее, если движение души будет совершаться вверх, то она будет огнем; если же вниз — то землей: ведь так движутся эти тела. То же самое можно сказать и о промежуточных элементах.

Кроме того, так как совершенно очевидно, что душа движет тело, то естественно предположить, что она вызывает те же движения, какими и сама движется. А если так, то правильно сказать и обратное: что каким движением движется тело, таким движется и сама
406b душа. Тело же движется в пространстве. Таким обра-

зом, и душа должна двигаться в соответствии с телом, перемещаясь или вся в целом, или отдельными своими частями. Если это возможно, то было бы также возможно, чтобы душа, выйдя из тела, снова вернулась в него. Из этого следовало бы, что живые существа, умерев, могли бы ожить. Движение души было бы привходящим, если бы оно совершалось под действием чего-то иного: ведь живое существо может быть толкаемо посторонней силой. Однако то, что по своей сущности движет само себя, не должно двигаться под действием чего-то другого (разве что привходящим образом), подобно тому как благое само по себе не может быть благим через другое или благое через само себя — благим ради иного. Кто-нибудь мог бы сказать, что скорее всего душа — если только она приводится в движение — движется под действием чувственно воспринимаемого. Но и в том случае, если душа действительно движет самое себя, она и сама должна была бы быть приведена в движение; так что если всякое движение есть то или иное отклонение движущегося, поскольку оно движется, то и душа отклонялась бы от своей сущности, если только она не движет себя привходящим образом, а движение свойственно ее сущности самой по себе.

Некоторые утверждают, что душа движет тело, в котором она находится, потому что она сама движется. Таково мнение Демокрита, сходное с высказыванием постановщика комедий Филиппа [2] о том, что Дедал сообщил движение деревянному изваянию Афродиты, влив в него ртуть. Подобное говорит и Демокрит. А именно: он утверждает, что неделимые шарообразные тельца, которые по своей природе никогда не остаются в состоянии покоя, двигаясь, влекут за собой и приводят в движение все тело. Мы спросим: эти ли неделимые тельца вызывают и покой? Трудно, да и невозможно сказать, как это может произойти. Вообще душа, надо полагать, движет живое существо не так, а некоторым решением и мыслью.

Подобным же образом и Тимей [3] объясняет естественными причинами, как душа движет тело. А именно: благодаря тесной связи с телом душа собственным движением движет и тело. Душа, по его мнению, составлена из элементов и разделена в соответствии с гармоническими числами. Для того чтобы сообщить ей

врожденное чувство гармонии и чтобы Вселенная дви-
407a галась равномерно, [демиург] прямую линию превратил в круговую. При этом, разделив один круг на два круга, соприкасающиеся в двух точках, он снова один из них разделил на семь кругов, дабы круговращения неба были движениями души [4].

Прежде всего неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина. Ведь ясно, что Тимей хочет представить душу мира такой, каков так называемый ум, а не такой, какова, например, ощущающая душа или выражающая желания, ибо движение последних не круговое. Ум же един и непрерывен, как мышление; мышление же — это мысли, а мысли едины в том смысле, что следуют друг за другом наподобие числа, но не как пространственная величина. Поэтому и ум непрерывен не таким образом, а он либо не имеет частей, либо не так непрерывен, как пространственная величина. В самом деле, если бы ум был пространственной величиной, как бы он мыслил любую из своих частей? Частей в смысле пространственных величин или в смысле точек, если и точку следует называть частью [пространственной величины]? Если в смысле точек, а их бесчисленное множество, то ясно, что они никогда не будут пройдены умом до конца. Если же в смысле пространственных величин, то ум часто или бесконечное число раз будет мыслить одно и то же. Между тем очевидно, что можно мыслить что-то один раз. А если уму достаточно коснуться предмета одною из своих частей, то зачем ему совершать круговое движение или вообще для чего обладать пространственной величиной? Если же для того чтобы мыслить, необходимо коснуться предмета всем кругом, то какое будет иметь значение прикосновение отдельными частями? Далее, как может делимое мыслить неделимое или неделимое — делимое? Необходимо, однако, чтобы ум был таким кругом. Ведь движение ума — это мышление, а движение круга — вращение.

Если, таким образом, мышление есть круговращение, то ум будет кругом, вращение которого есть мышление. Что же тогда ум будет мыслить постоянно? Ведь мыслить он должен вечно, если круговое вращение вечно. Мысли, направленные на деятельность (praktikai), имеют границу (ведь все такие мысли — ради чего-то другого), подобным же образом мысли, направ-

ленные на умозрительное (theōrētikai), ограничены обоснованиями (logoi). А всякое обоснование есть определение или доказательство. Доказательство же исходит из некоего начала и так или иначе имеет свое завершение в умозаключении или выводе. Если же доказательства и не доходят до конца, то по крайней мере не возвращаются назад к началу, а всегда, присовокупляя средний и крайний термины, идут прямым путем. Между тем круговое движение снова возвращается к началу. Что касается определений, то все они имеют свое завершение.

Далее, если одно и то же круговое движение повторится несколько раз, то придется несколько раз мыслить одно и то же.

Далее, мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение. И точно так же умозаключение.

С другой же стороны, трудное и вынужденное блаженства не доставляют. Если же движение не есть сущность души, то душа двигалась бы вопреки своей природе. Также должно было бы быть тягостно для души быть соединенной с телом и не быть в состоянии освободиться от него, более того, она должна была бы избегать его, если только уму лучше не быть связанным с телом, как это обычно утверждают [5] и как с этим многие соглашаются.

Неясна также причина круговращения неба. Ведь сущность души не может быть причиной этого кругового движения, ибо так душа движется лишь привходящим образом; тело также не есть причина этого, скорее душа есть причина движения тела. С другой стороны, и не говорят, что подобное движение присуще душе потому, что оно лучше. И все же бог должен был бы побудить душу к круговому движению по той причине, что ей лучше двигаться, чем покоиться, и что двигаться круговым движением лучше, нежели другим.

Так как такое рассмотрение более подобает другого рода исследованиям [6], то мы теперь его оставим. Однако нелепым оказывается и в этом учении, и в большинстве высказываний о душе вот что: эти философы связывают душу с телом и помещают ее в него, не объясняя при этом, в чем причина этой связи и каково состояние тела; однако такое объяснение, думается, необходимо. Ведь именно в силу связи одно действует,

другое испытывает воздействие, одно приводится в движение, другое движет, а такая взаимная связь не свойственна вещам, случайно соединенным друг с другом. Эти философы стараются только указать, какова душа, о теле же, которое должно ее принять, они больше не дают никаких объяснений, словно любая душа может проникать в любое тело, как говорится в пифагорейских мифах. Между тем, по-видимому, каждое тело имеет присущую лишь ему форму, или образ. Эти же философы говорят так, как если бы кто утверждал, что строительное искусство может проникать в флейту; на самом же деле необходимо, чтобы каждое искусство пользовалось своими орудиями, а душа — своим телом.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Имеется и другое дошедшее до нас мнение о душе, убедительное для многих не менее, чем изложенные выше, но уже подвергнутое обсуждению и как бы давшее о себе отчет в общедоступных сочинениях [1]. Душа, согласно этому мнению, есть некая гармония, гармония же есть смешение и сочетание противоположностей; из противоположностей составлено и тело. Однако гармония есть определенное соотношение смешанных частей или соединение частей, душа же не может быть ни тем ни другим. Далее, приводить в движение не свойственно гармонии, между тем все приписывают
408a это свойство, так сказать, преимущественно душе. Говорить о гармонии подобает больше в отношении здоровья и вообще в отношении превосходных телесных свойств, нежели в отношении души. Это станет совершенно очевидным, если попытаться свести состояния и действия души к некоторой гармонии, ибо трудно согласовать их. Далее, говоря о гармонии, мы имеем в виду два ее значения: во-первых, гармония в собственном смысле есть сочетание величин, которым свойственны движение и положение, когда они так приложены друг к другу, что больше уже не могут принять в себя ничего однородного; во-вторых, гармония есть соотношение частей, составляющих смесь. Так вот, нет никакого разумного основания приложить какое-либо из этих значений к душе. Связь частей тела чрезвычайно легко

обнаружить: ведь существуют многие и многообразные сочетания таких частей; а из чего составленным и каким сочетанием следует признать ум, или способность ощущения, или способность стремления? Также нелепо считать душу соотношением смеси: ведь смесь элементов в плоти имеет другое соотношение, чем в костях. А то получится, что имеется много душ, расположенных по всему телу, если только все состоит из смеси элементов, а соотношение смеси составляет гармонию, т. е. душу.

Можно было бы потребовать от Эмпедокла ответа на следующий вопрос, поскольку он утверждает, что каждая вещь существует в силу определенного соотношения ее частей: есть ли душа такое соотношение или, скорее, нечто иное, находящееся внутри частей тела? Далее, есть ли дружба причина случайного смешения или смешения, имеющего определенное соотношение? И есть ли душа само соотношение или составляет нечто иное помимо него? Вот какие вопросы вызывает это мнение. Если же душа есть нечто отличное от смеси, то почему она уничтожается вместе с плотью и другими частями живого существа? Кроме того, если не всякая часть тела имеет душу, а душа не есть соотношение смеси, то что же погибает, когда душа покидает тело?

Таким образом, из сказанного ясно, что душа не может ни быть гармонией, ни совершать круговращение. Но, как мы сказали, душа может двигаться привходящим образом и приводить в движение самое себя, подобно тому как может двигаться тело, в котором она находится, а тело — приводиться в движение душой; по-другому совершать пространственные движения ей невозможно.

Имеется еще больше оснований усомниться в том, 408b что душа движется, если обратить внимание на следующее. А именно: мы говорим, что душа скорбит, радуется, дерзает, испытывает страх, далее, что она гневается, ощущает, размышляет. Все это кажется движениями. И потому можно было бы подумать, что и сама душа движется. Но это вовсе не необходимо. Ведь если и скорбеть, радоваться, размышлять — это именно движения, и все это означает быть приведенным в движение, то такое движение вызывается душой

(например, гнев или страх — оттого, что сердце вот так-то приходит в движение; размышление, быть может, означает такое вот движение сердца или чего-то иного; причем в одних случаях происходят перемещения, в других — превращения; какие и как — об этом особый разговор). Между тем сказать, что душа гневается, — это то же, что сказать — душа ткет или строит дом. Ведь лучше, пожалуй, не говорить, что душа сочувствует, или учится, или размышляет, а говорить, что человек делает это душою, сочувствует, учится или размышляет. И это не означает, что движение находится в душе, а означает, что оно то доходит до нее, то исходит от нее; так, восприятие от таких-то вещей доходит до нее, а воспоминание — от души к движениям или их остаткам в органах чувств.

Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается. Ведь разрушение вызывается главным образом ослаблением в старости; здесь же [с умом] происходит примерно то же, что с органами чувств. В самом деле, если бы старик получил глаз юноши, то он видел бы подобно ему. Таким образом, старение происходит не оттого, что душа претерпела какое-то изменение, а оттого, что претерпело изменение тело, в котором она находится, подобно тому как это бывает при опьянении и болезнях. Мышление и умозрение также слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено. Размышление, любовь или отвращение — это состояния не ума, а того существа, которое им обладает, поскольку оно им обладает. Вот почему, когда это существо повреждается, оно и не помнит и не любит: ведь память и любовь относились не к уму, а к связи [души и тела], которая исчезла. Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное.

Из изложенного очевидно, что душа не может двигаться. А если она вообще не движется, то ясно, что она не может двигать самое себя.

Из приведенных мнений наиболее нелепо то, будто душа есть само себя движущее число. У тех, кто высказывает это мнение[2], указанные выше несообразности вытекают из определения души как движущейся, а особые — из утверждения, будто душа есть число.

В самом деле, как же мыслить единицу движущейся, 409a раз она не имеет ни частей, ни различий? Под действием чего и каким образом она движется? Если она действительно способна приводить в движение и сама двигаться, то она должна иметь различия.

Далее, так как утверждают, что линия, двигаясь, образует плоскость, а точка — линию, то и движения единиц должны составлять линии: ведь точка — это единица, имеющая определенное положение; в таком случае и число-душа находится где-то и имеет определенное положение.

Далее, если от числа отнять некоторое число или единицу, то остается другое число. Между тем растения и многие животные, будучи рассечены, продолжают жить и, думается, имеют ту же по виду душу.

Кажется, безразлично, говорить ли о единицах или о маленьких тельцах. В самом деле, если шарики Демокрита превратить в точки, оставив только их количество, то среди них будет нечто движущее и нечто движущееся, как в непрерывной величине. Указанное[3] происходит не из-за различия в размерах — велики ли они или малы,— а в силу того, что они количество. Поэтому необходимо, чтобы было нечто, что двигало бы эти единицы. Если же душа есть движущее в живом существе, то также и в числе, поэтому душа не может быть и движущим и движущимся, а есть только движущее. Так вот, каким образом единица может быть такой? Ведь ей должно было бы быть присуще какое-то отличие от других единиц. А какое может быть у точки-единицы отличие, кроме различия в положении? Следовательно, если единицы [души] в теле и точки [тела] различны, то единицы окажутся в том же самом месте: ведь каждая единица займет место точки. Однако если в одном и том же месте могут быть две точки, то что мешает тому, чтобы в нем было бесконечное их число? Ведь то, место чего неделимо, само неделимо. Если же точки, находящиеся в теле, составляют число-душу или если число находящихся в теле точек есть душа, то почему не все тела имеют душу? Ведь кажется, во всех телах имеются точки, и притом бесчисленное множество. Кроме того, как могут точки отделиться и освободиться от своих тел, если линии неразделимы на точки[4]?

ГЛАВА ПЯТАЯ

Бывает, как мы сказали, что те, кто признает душу само себя движущим числом, высказывают, с одной стороны, то же, что те, кто считает, что душа есть некое тело, состоящее из тончайших частиц, а с другой — собственные нелепости, утверждая подобно Демокриту, 409b будто движение исходит от души. Ведь если душа находится во всем ощущающем теле, то при предположении, что душа есть некое тело, необходимо, чтобы в одном и том же месте находились два тела. Для тех, кто говорит, что душа есть число, в одной точке окажется много точек или окажется, что всякое тело имеет душу, если только внутри тела не находится какое-нибудь особое число, т. е. нечто отличное от находящихся в теле точек. Получается также, что живое существо приводится в движение числом наподобие того, как происходит движение живого существа по изложенному нами учению Демокрита. Какая, в самом деле, разница, говорят ли о перемещении маленьких шариков, больших единиц или вообще единиц? Ведь и в том и в другом случае необходимо, чтобы живое существо двигалось в силу того, что они движутся. А у тех, кто соединяет воедино движение и число, получаются те же и многие другие такого рода нелепости. Ведь такое соединение не может быть не только определением души, но и ее привходящим свойством. Это станет ясно, если исходя из этого определения попытаться объяснить состояния и действия души, такие, как размышления, ощущения, удовольствия, печаль и прочее тому подобное: ибо, как мы раньше сказали, на основании движения и числа нелегко даже строить догадки об этих состояниях и действиях души.

Итак, до нас дошли три взгляда, согласно которым дается определение души: одни утверждали, что [1] душа больше всех способна приводить в движение потому, что она движет самое себя, другие — что [2] она есть тело, состоящее из тончайших частиц, или что она наименее телесна по сравнению со всем остальным. Мы перебирали почти все связанные с этими определениями затруднения и противоречия. Остается рассмотреть, на каком основании говорится, что [3] душа состоит из элементов[1].

Высказывается это мнение, чтобы объяснить, как душа воспринимает сущее и как она познает каждую вещь. Но с этим мнением неизбежно связано много несообразного. Те, кто придерживается его, считают, что подобное познается подобным, словно предполагая, что душа — это сами вещи. Но ведь существуют не только элементы, но и многое другое, вернее сказать, бесконечное число вещей, состоящих из этих элементов. Допустим, что душа познает и воспринимает то, из чего состоит каждая отдельная вещь. Но чем душа познает или воспринимает составное целое, например: что такое бог, человек, плоть или кость? И точно так же любое другое составное: ведь не как попало образуют элементы каждое из них, а в определенном соотношении и сочетании, как говорит о кости Эмпедокл:

Но земля преблагая в своих мощногрудых горнилах
Два из уделов восьми получила от светлой Нестиды[2]
И от Гефеста[3] четыре, в ее крупногрудые горны[4].

Поэтому нет никакой пользы от того, что элементы будут находиться в душе, если в ней не будет также их соотношений и сочетаний; в самом деле, каждый элемент познает себе подобное, но ничто не познáет кости или человека, если они не будут также находиться в душе. А что это невозможно, об этом не стоит толковать. В самом деле, разве заключает в себе недоумение вопрос, находится ли в душе камень или человек? И точно так же благое и неблагое? То же рассуждение относится и ко всему остальному.

Далее, раз о сущем говорится во многих значениях (оно означает то определенное нечто, то количество, или качество, или какой-нибудь другой из уже различенных родов сущего), то будет ли душа состоять из всех этих родов сущего или нет? Но думаю, нет элементов, которые были бы общи всем этим родам сущего. Не состоит ли душа только из тех элементов, которые образуют сущность? Как же она тогда познает каждый из других элементов? Или быть может, скажут, что для каждого рода имеются только ему присущие элементы и начала и из них состоит душа? Стало быть, душа будет и количеством, и качеством, и сущностью. Но невозможно, чтобы из элементов количества состояла сущность, а не количество. Для тех, кто говорит, что душа состоит из всех элементов, вытекают эти и еще другие такого рода несообразности.

Так же нелепо, с одной стороны, утверждать, что подобное от подобного ничего не претерпевает, а с другой — что подобное ощущается подобным и подобным познается: ведь те, кто это утверждает, признают, что ощущение есть некое претерпевание и приведение в движение, точно так же как мышление и познание.

Сколь много сомнений и затруднений возникает, когда утверждают, как это делает Эмпедокл, что отдельные вещи познаются телесными элементами, и притом подобное подобным,— это видно из следующего. А именно: те части тела живого существа, которые состоят просто из земли, каковы кости, жилы, волосы,
410b ничего, по-видимому, не воспринимают, следовательно, не воспринимают и себе подобного, но ведь [по этому учению] они должны воспринимать.

Далее, у каждого начала, [если придерживаться учения Эмпедокла], будет больше незнания, чем знания: ведь каждое начало познает что-то одно, многое же, а именно все остальное, останется неизвестным ему. Получается, по Эмпедоклу, что бог — наименее разумное из всех существ, ибо только он не будет знать один элемент — вражду, смертные же будут знать все: ведь каждый из них состоит из всех элементов.

И вообще, почему не все сущее имеет душу, раз всякое сущее есть либо элемент, либо состоит из одного элемента, или из нескольких, или из всех? Ибо необходимо, чтобы оно познавало или один элемент, или несколько, или все.

Можно было бы также поставить вопрос: что́ же объединяет эти элементы? Ведь элементы подобны материи, а самое главное есть то, что́ их скрепляет, каково бы оно ни было. Однако невозможно, чтобы существовало нечто превосходящее душу и властвующее над ней; еще менее возможно, чтобы существовало нечто превосходящее ум. Ведь разумно считать, что ум есть самое изначальное и по природе главенствующее, а эти философы утверждают, будто элементы суть первоначала всего сущего.

Все те, кто признает душу состоящей из элементов на том основании, что она познает и воспринимает все сущее, равно и те, кто признает ее больше всех способной приводить в движение, имеют в виду не всякую душу, ибо не все, что ощущает, способно двигаться: ведь известно, что некоторые живые существа всегда

находятся на одном месте, хотя — по крайней мере так считают — душа производит в живом существе единственно лишь этот род движения — перемещение. Точно так же имеют в виду не всякую душу те, кто считает ум и способность ощущения состоящими из элементов. Ведь известно, что растения живут, не перемещаясь и не ощущая, и что многие животные не обладают способностью мыслить. Если бы даже кто-нибудь не возражал против этого и счел бы ум и способность ощущения за некоторую часть души, то и в этом случае не было бы сказано что-либо общее ни о всякой душе вообще, ни о какой-нибудь одной в целом.

Этим же недостатком страдает и учение, изложенное в так называемых орфических песнопениях. А именно: в них говорится, что душа, носимая ветрами, появляется из Вселенной при вдыхании. Однако не может это случиться ни с растениями, ни с некоторыми жи- 411a
вотными, поскольку не все живые существа дышат. Это упустили из виду те, кто придерживался такого мнения.

Если же необходимо признать душу состоящей из элементов, то не обязательно из всех. В самом деле, достаточно одного из каждых двух противоположных элементов, чтобы он различил сам себя и свою противоположность: ведь посредством прямого мы познаем и его и кривое. Именно линейка различает то и другое, кривое же не есть мерило ни самого себя, ни прямого.

Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов[5]. Такой взгляд вызывает некоторые сомнения. А именно: почему душа, находясь в воздухе или в огне, не производит живого существа, а, находясь в смеси [элементов], производит, хотя, казалось бы, в этих двух элементах она лучше. Впрочем, можно было бы спросить: почему душа, находящаяся в воздухе, лучше и бессмертнее, нежели душа живых существ? В обоих случаях[6] получается нелепость и нечто противоречащее разуму. Ведь действительно, говорить, что огонь и воздух суть живые существа,— это в высшей степени противоречит разуму, а не называть их живыми существами, если они заключают в себе душу, нелепо. Мнение о том, что душа нахо-

дится в этих элементах, исходит, по-видимому, из того, что целое однородно с частями. Это с необходимостью приводит к утверждению, что и душа однородна с частями, если верно, что живые существа становятся одушевленными благодаря тому, что они впитывают в себя нечто из окружающего. Но если воздух, рассеиваясь, остается однородным, а душа, наоборот, состоит из неоднородных частей, то ясно, что одна часть души имеется в воздухе, другая же нет. Следовательно, необходимо, чтобы или душа состояла из однородных частей, или чтобы она не содержалась ни в одной части Вселенной.

Из сказанного, таким образом, очевидно, что душе свойственно познавать не потому, что она состоит из элементов, а также ясно, что не подобает и неправильно говорить, будто она движется. А так как душе свойственно познавать, ощущать, думать, а также желать и хотеть и вообще ей свойственны стремления, пространственное же движение возникает у живых существ под действием души, и от нее зависят также рост, зрелость и упадок, то спрашивается: следует ли
411b приписывать каждое такое состояние всей душе и мыслим ли мы, ощущаем, движемся, действуем или претерпеваем все остальное всей душой или одно — одной ее частью, другое — другой? И присуща ли жизнь какой-нибудь одной из этих частей, или нескольким, или всем, или же есть какая-нибудь другая причина жизни?

Некоторые говорят, что душа имеет части[7], и одной частью она мыслит, другой желает. Но что же тогда скрепляет душу, если она по природе имеет части? Во всяком случае не тело. Ибо, думается, скорее наоборот, душа скрепляет тело: ведь когда душа покидает тело, оно распадается и сгнивает. Следовательно, если душу делает единой нечто другое, то это другое скорее всего и было бы душой. Но тогда в свою очередь необходимо возникает вопрос о нем: едино ли оно или состоит из многих частей? Ведь если оно едино, то почему не допустить сразу, что и душа едина? Если же оно имеет части, то опять необходимо доискиваться, что такое то, что́ скрепляет его, и так далее до бесконечности.

Можно было бы поставить вопрос и о частях души: какое значение имеет каждая часть в теле? Ведь если

душа в целом скрепляет все тело, то и каждой ее части надлежит скреплять какую-то часть тела. Но это представляется невозможным, ибо, какую часть и каким образом ум будет скреплять, трудно и вообразить.

Известно также, что растения, будучи разрезаны, продолжают жить, равно и некоторые насекомые, словно каждая такая часть имеет ту же душу если не по числу, то по виду. В самом деле, каждая из этих частей некоторое время имеет ощущения и движется в пространстве. Если эти части и не живут долго, то в этом нет ничего странного: ведь они не имеют органов, чтобы сохранять свою природу. Тем не менее в каждой рассеченной части имеются все части души, и эти части души однородны: друг с другом, поскольку они не существуют отдельно друг от друга; с душой в целом, поскольку она делима [8]. По-видимому, начало [жизни] в растениях также есть некая душа: ведь оно единственное, что обще животным и растениям. И начало это отделимо от начала ощущения, но без него ничто не может иметь ощущения.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

412a Вот что надлежало сказать о дошедших до нас мнениях прежних философов о душе. А теперь вернемся к тому, с чего начали, и попытаемся выяснить, что такое душа и каково ее самое общее определение.

Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же — энтелехия[1], и именно в двояком смысле — в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания[2].

По-видимому, главным образом тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных[3] тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом (di'aytoy). Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная.

Но хотя оно есть такое тело, т. е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату (hypokeimenon), а скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание[4].

Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же — с обладанием, но без действования[5]. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания.

Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда совершенно простые, как, например, лист 412b
есть покров для скорлупы, а скорлупа — покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что́ обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие[6], например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз. Сказанное же о части тела нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части[7], так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему.

Но живое в возможности — это не то, что́ лишено души, а то, что́ ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности[8]. Поэтому, как раскалывание [для топора] и ви́дение [для глаза] суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая
413a энтелехия, как зрение и сила орудия, тело же есть сущее в возможности. Но так же как зрачок и зрение составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна.

Так в общих чертах пусть будет определена и описана душа.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу[1], то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. Ведь определение [предмета] должно показать не только то, что он есть, как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. В настоящее время определения — это как бы выводы из посылок. Например, что такое квадратура? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадратура есть нахождение средней [пропорциональной линии], указывает причину действия.

Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как пола-

гают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях, а именно: не так, что вверх растут, а вниз — нет, но одинаково в обоих направлениях и во все стороны растут все растения, которые постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу.

Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души.

413b

Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.

Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому как способность к питанию возможна отдельно от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от других чувств (растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания. Какова причина этого, мы скажем позже).

Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением. А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно (logō) или также пространственно, — на одни из этих вопросов нетрудно ответить, другие же вызывают затруднения. Так же как у некоторых растений, если их рассечь, части продолжают жить отдельно друг от друга, как будто в каждом таком растении имеется одна душа в действительности (entelecheia), а в возможности — много, точно так же мы видим, что нечто подобное происходит у рассеченных на части насекомых и в отношении других отличительных свойств души. А именно: каждая из частей обладает ощущением и способностью двигаться в

пространстве; а если есть ощущение, то имеется и стремление. Ведь где есть ощущение, там и печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и желание. Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых[2]. Что по своему смыслу (logos) они различны — это очевидно. А именно: способность ощущения отлична от способности составлять мнения, если ощущать — одно, а другое — иметь мнения. То же можно сказать и о каждой из других способностей, о которых шла речь.

Далее, одним животным присущи все способности, другим лишь некоторые, иным — только одна (а это и составляет видовое отличие у животных). По какой же причине — это следует рассмотреть в дальнейшем. То же самое и с чувствами. Одни животные обладают всеми чувствами, другие — некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое — осязание.

Далее, о том, чем мы живем и ощущаем, говорится в двух значениях, точно так же как о том, чем мы познаем: мы познаем, во-первых, благодаря знанию; во-вторых, душой (ведь мы утверждаем, что познаем благодаря тому и другому); совершенно так же двояко и то, благодаря чему мы здоровы: во-первых, благодаря здоровью; во-вторых, благодаря какой-то части тела или всему телу. А из них знание и здоровье есть образ, некая форма, смысл и как бы деятельность способного к ним: знание — способного к познанию, здоровье — могущего быть здоровым. Ведь по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпевающем и приводимом в соответствующее состояние. Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем,— это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя или субстрат. Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых,—материя, в-третьих,— то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма — энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть

энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенного рода теле, и не так, как наши предшественники[3] приноравливали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Тот же вывод можно получить путем рассуждения. Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, чтó вещь есть в возможности, т. е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно, что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом].

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Что касается упомянутых способностей души, то, как мы уже сказали, одним существам они присущи все, другим — некоторые из них, иным — только одна. Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам — и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения [414b], то и способность стремления. Ведь стремление — это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством — осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение. В самом деле, все животные питаются чем-то сухим и влажным, теплым и холодным, а все это воспринимается посредством осязания. Другие ощущаемые свойства воспринимаются осязанием привходящим образом: ведь ни звук, ни цвет, ни запах ничего не прибавляют к питанию. Что касается вкуса, то он одно из осязательных ощущений. Голод и жажда — это желания, а именно: голод — желание сухого и теплого, жажда — холодного и влажного, вкус же есть как бы приправа к ним. Все это требует

выяснения в дальнейшем, теперь же ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным — также способность размышления, т. е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют.

Таким образом, ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно. Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных способностей души. Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами. Однако было бы смешно, пренебрегая указанным определением, искать в этих и других случаях такое общее определение, которое было бы определением, не относящимся ни к одной из существующих вещей и не соответствующим особой и неделимой форме вещи. С относящимся к душе дело обстоит почти так же, как с фигурами, вот в каком еще смысле. А именно: и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике — треугольник, в способности ощущения — растительная способность. Поэтому надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного. Далее нужно рассмотреть, почему имеется такая последовательность. В самом деле, без растительной способности не может быть способности ощущения. Между тем у растений растительная способность существует отдельно от способности ощущения. В свою очередь без способности осязания не может быть никакого другого чувства, осязание же бывает и без других чувств. Действительно, многие животные не обладают ни зрением, ни слухом, ни чувством обоняния. А из наделенных ощущениями существ одни обладают способностью перемещения, другие нет. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуж-

дения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, а из тех, кому присуща каждая из этих способностей, не всякому присуща способность рассуждения, а у некоторых нет даже воображения, другие же живут, наделенные только им одним. Что касается созерцательного ума (noys theōrētikos), то речь о нем особая [1].

Таким образом, ясно, что рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подобающее исследование самой души.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Тому, кто хочет исследовать способности души, необходимо выяснить, что такое каждая из них, далее исследовать все связанное с ней и все другое сопутствующее ей. Если же нужно уразуметь, что такое каждая из них, например: что такое мыслительная способность, способность ощущения и растительная способность, то до этого необходимо еще уразуметь, что такое мыслить и ощущать: ведь по смыслу все виды деятельности и действия предшествуют возможностям [1]. Если это так и если к тому же до этих видов деятельности и действий необходимо исследовать предметы [воздействующие на способности души], то по этой же причине необходимо было бы сначала определить эти предметы, каковы пища, ощущаемое и постигаемое умом.

Таким образом, нужно прежде всего поговорить о пище и воспроизведении. Ведь растительная душа присуща и другим, [а не только растениям], она первая и самая общая способность души, благодаря ей жизнь присуща всем живым существам. Ее дело — воспроизведение и питание. Действительно, самая естественная деятельность живых существ, поскольку они достигли зрелости, не изувечены и не возникают самопроизвольно [2] — производить себе подобное (животное — животного, растение — растение), дабы по возможности быть причастным вечному и божественному [3]. Ведь все существа стремятся к нему, и оно — 415b
цель их естественных действий. Цель же понимается двояко: ради чего и для кого. Так как живое существо не в состоянии постоянно соучаствовать в вечном и божественном (ибо не может преходящее вечно

оставаться тем же и быть постоянно единым по числу), то каждое из них причастно [божественному] по мере своей возможности: одно — больше, другое — меньше, и продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по числу, а по виду.

Итак, душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах, которые мы разобрали. А именно: душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел[4].

Что душа есть причина в смысле сущности — это ясно, так как сущность есть причина бытия каждой вещи, а у живых существ быть означает жить, причина же и начало этого — душа; кроме того, основание (logos) сущего в возможности — энтелехия.

Очевидно также, что душа есть причина и в значении цели. Ибо так же как ум действует ради чего-то, так и природа, а то, ради чего она действует, есть ее цель. А такая цель у живых существ по самой их природе есть душа. Ведь все естественные тела суть орудия души — как у животных, так и у растений, и существуют они ради души. Цель же понимается двояко: как то, ради чего, и как то, для кого.

Но и то первое, откуда пространственное движение, также есть душа. Впрочем, эта способность присуща не всем живым существам. Превращение и рост также происходят благодаря душе. Ведь ощущение есть, по-видимому, некоего рода превращение, а то, что не имеет души, не ощущает. Так же обстоит дело с ростом и упадком. Ведь не разрушается и не растет естественным образом то, что не питается, а не питается то, что не причастно жизни.

Эмпедокл неправильно высказался об этом, замечая, что у растений как прикрепленных корнями рост происходит по направлению вниз потому, что таково естественное направление движения [элемента] земли, а рост вверх происходит потому, что таково направление огня[5]. В самом деле, «вверх» и «вниз» он понимает неправильно. Ведь вверх и вниз не одно и то же для всех и повсюду, и то, что для животных голова, то для растения — корни, если определять тождество и различие органов по их деятельности. Кроме того, что же в растениях скрепляет огонь и землю,

имеющие противоположные направления? Они, конечно, разошлись бы, если бы не имелось чего-то, что препятствовало бы им в этом. А если такое имеется, то это и есть душа, причина роста и питания. Некоторые полагают, что вообще в природе огня заключена причина питания и роста, ибо кажется, что из всех тел или элементов только один огонь есть нечто питающееся и растущее. Поэтому можно было бы предположить, что и у растений, и у животных огонь вызывает питание и рост. На самом же деле огонь есть некоторым образом сопутствующая причина, во всяком случае не непосредственная, скорее душа есть такая причина. Ибо возрастание огня идет до бесконечности, пока имеется горючее вещество, между тем для всех естественных образований есть предел и соотношение (logos) величины и роста. А это зависит от души, а не от огня, скорее от выраженной в определении сущности (logos), чем от материи.

Так как растительная способность и способность воспроизведения — одно и то же, то необходимо прежде всего рассмотреть питание. Именно эта деятельность отличает растительную способность от других. Полагают, что питание есть поглощение противоположного противоположным, но не всякого противоположного всяким противоположным, а того противоположного, которое не только своим возникновением, но и своим ростом обязано своей противоположности. Ведь многие противоположности возникают друг из друга, но не всегда в отношении количества, например, состояние здоровья — из состояния болезни. По-видимому, и у упомянутых противоположностей не одинаковым образом одно есть питание для другого, но, [например], вода есть пища для огня, огонь же воду не питает. У простых тел большей частью дело обстоит, по-видимому, так, что одно есть пища, другое — питающееся[6]. Однако здесь возникает трудность. А именно: одни утверждают, что подобное питается подобным и что так же происходит рост; другие же, как мы сказали, полагают обратное, что противоположное питается противоположным, поскольку подобное от подобного ничего не претерпевает, пища же изменяется и переваривается, а изменение есть для всего переход в противоположное или в нечто промежуточное. Далее, пища претерпевает изменение от питающегося, но пи-

тающееся от пищи нет, так же как строитель не претерпевает
416b изменения от материала, но материал от него претерпевает изменение. Единственное изменение строителя — переход от состояния бездействия к состоянию действия. Небезразлично, однако, что́ подразумевают под пищей: то, что́ получается в конце, или то, что́ имеется вначале[7]. Если же имеют в виду и то и другое (и непереваренную и переваренную пищу), то приемлемы оба взгляда на пищу. В самом деле, поскольку пища не переварена, противоположное питается противоположным, поскольку же переварена — подобное питается подобным. Таким образом, очевидно, что в каком-то отношении оба взгляда и верны и неверны.

А так как ничто не причастное жизни не питается, то питающееся, надо полагать, есть одушевленное тело, и именно поскольку оно одушевленное, так что питание для одушевленного существенно, а не есть нечто привходящее. Но не одно и то же быть пищей и способствовать росту. В самом деле, поскольку одушевленное существо есть нечто количественное, оно растущее; поскольку уже оно определенное нечто и сущность, оно питающееся. Ведь питание сохраняет сущность питающегося, которое существует до тех пор, пока оно питается, при этом питание способствует порождению, но не того существа, которое питается, а подобного питающемуся. Ведь сущность питающегося уже существует, и ничто не порождает само себя, а сохраняет себя.

Таким образом, это растительное начало души есть способность, которая сохраняет существо, обладающее ею, таким, каково оно есть, а пища обеспечивает его деятельность; поэтому существо, лишенное пищи, не может существовать.

Мы различаем троякое: питающееся, то, чем оно питается, и то, что питает; то, что питает,— это первая душа; питающееся — тело, обладающее душой; то, чем тело питается,— пища. Так как справедливо все называть в соответствии с целью, цель же состоит здесь в воспроизведении себе подобного, то первой душой следует называть способность воспроизведения себе подобного. И так как то, чем питается тело, двоякого рода (так же как двоякого рода и то, чем управляется корабль,— рука и кормило: первая — движущее и движу-

щееся, второе — только движущее[8]), то необходимо, чтобы всякая пища могла перевариваться, а переваривание пищи вызывается теплом[9]; поэтому все одушевленное обладает теплом.

Вот что можно в общих чертах сказать о питании. Более подробное изложение этого надо дать в особом сочинении.

ГЛАВА ПЯТАЯ

После этого разбора поговорим о том, что́ обще всем ощущениям. Как было сказано[1], ощущение бывает, когда [существо] приводится в движение и что-то испытывает; оно есть, по-видимому, некоего рода превращение[2]. Некоторые утверждают также, что подобное что-то испытывает от подобного же. Насколько это возможно или невозможно, об этом мы сказали в общих рассуждениях о действии и претерпевании[3].

Здесь, однако, возникает вопрос, почему чувства не воспринимают самих себя и почему их [органы] не вызывают ощущения без чего-то внешнего, хотя они и содержат в себе огонь, землю и другие элементы, которые ощущаются или сами по себе, или по своим привходящим свойствам. Ясно, что способность ощущения не есть нечто в действии (energeia), а есть только нечто сущее в возможности. Поэтому она подобна горючему, которое само по себе не возгорается без зажигательного вещества; если бы оно воспламенялось само собой, то не было бы нужды в действующем (entelecheia) огне.

А так как об ощущающем мы говорим в двух значениях (а именно того, кто способен слышать и видеть, мы называем слышащим и видящим и тогда, когда ему случается спать, и тогда, когда он уже действительно слышит и видит), то и об ощущении говорится в двух значениях — об ощущении в возможности и об ощущении в действии; подобным образом и ощущаемое может быть ощущаемым в возможности и в действии. Сначала предположим, что претерпевать, двигаться и действовать — одно и то же: ведь движение есть некоторого рода действие, правда незаконченное, как сказано в другом сочинении[4]. Но все, что испытывает что-то, испытывает это от чего-то деятельного и действующего и им приводится в движение. Поэтому, как мы уже сказали, испытывают что-то в одном

смысле от подобного, в другом — от неподобного. Ибо испытывает воздействие неподобное, но, испытав воздействие, оно становится подобным.

Нужно также более подробно определить способность или возможность (dynamis) и действительность (entelecheia). Пока мы о них говорили в общих чертах. Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, т. е. к чему-то материальному (hyle)[5], а другой потому, что он может что-то исследовать, когда хочет, если только не будет внешнего препятствия. А тот, кто уже исследует, есть знающий в действительности, он в полном смысле слова знает, [например], вот это *А*. Итак, оба первых суть знающие в возможности, но один из них — поскольку изменяется благодаря обучению и часто переходит от одного состояния к противоположному, другой же — иным способом, а именно от обладания знанием арифметики и грамматики и неосуществленности этого знания — к его осуществлению (to energein)[6].

И претерпевание имеет не один смысл, а оно означает, во-первых, уничтожение одной из противоположностей другой; во-вторых, скорее сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным, и отношение здесь такое, как между способностью и энтелехией. А именно: когда обладающий знанием переходит к действительному исследованию, это не значит, что он изменяется (ибо это есть лишь переход в более совершенное состояние и переход к энтелехии) или это особого рода изменение. Вот почему неверно говорить о разумеющем, что он меняется, когда разумеет, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит.

Таким образом, то, что́ приводит мышление и разумение из возможности к действительности (entelecheia), справедливо назвать не обучением, а чем-то другим. Не следует, как было сказано, называть претерпеванием обучение человека, способного обучаться, и приобретение им знания от действительно знающего и

обучающего или же надо признать, что имеется два способа изменения: один приводит к состоянию лишения, другой — к обладанию и выявлению природных свойств[7]. Первое изменение ощущающего возникает от родившего его, родившись же, оно уже имеет [в возможности] ощущение таким же образом, как знание. Ощущение же в действии можно уподобить деятельности созерцания; отличается оно от последнего тем, что то, что́ приводит его в действие, есть нечто внешнее — видимое и слышимое, равно и другое ощущаемое. Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же — на общее. А общее некоторым образом находится в самой душе. Поэтому мыслить — это во власти самого́ мыслящего, когда бы оно ни захотело помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы было налицо ощущаемое. Так же обстоит дело со знаниями об ощущаемом и по той же причине, а именно потому, что ощущаемые вещи единичны и внешни.

Впрочем, нам еще представится случай более подробно разъяснить все это[8]. А теперь укажем лишь, что о сущем в возможности говорится неоднозначно, а в одном смысле так, как если бы сказали о мальчике, что он может стать предводителем войска, а в другом смысле — то же о взрослом человеке; так же обстоит дело и со способностью ощущения. Но так как это различие значений не имеет особого названия, а между тем установлено, что они различны и почему они раз- 418a личны, то приходится пользоваться словами «претерпевание» и «изменение», употребляемыми в основном значении. Способность ощущения, как было сказано, в возможности такова, каково уже ощущаемое в действительности: пока она испытывает воздействие, она не подобна ощущаемому, испытав же воздействие, она уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Прежде всего следует сказать о том, что́ ощущается каждым отдельным чувством. Об ощущаемом говорится трояко: о первых двух видах мы утверждаем, что они ощущаются сами по себе, третий есть нечто привходящее. Из двух первых видов один воспринимается каждый раз лишь одним отдельным чувством

(idion), другой — то, чтó обще всем чувствам. Под воспринимающимся лишь одним отдельным чувством я разумею то, что не может быть воспринято другим чувством и относительно чего чувство не может ошибаться, например вúдение цвета, слышание звука, ощущение вкуса; осязание же различает много разного рода свойств. Впрочем, каждое чувство, различая ощущаемое и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относительно того, чтó именно имеет цвет и где оно находится или чтó издает звук и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лишь одним каким-то отдельным чувством.

Общее же ощущаемое — это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общи всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием и зрением.

Ощущаемое называется привходящим, когда, например, вот это бледное оказывается сыном Диара [1]. Ведь воспринимается это привходящим образом, так как для бледного, которое воспринимается, это нечто привходящее. Поэтому ни одно чувство ничего не испытывает от ощущаемого как такого привходящего. А из того, что воспринимается само по себе, в собственном смысле ощущаемое — это то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, стало быть, то, к чему по природе своей приноровлена сущность каждого отдельного чувства.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Предмет зрения — видимое. Видимое же — это прежде всего цвет, а также нечто такое, что можно описать словами, но не имеет особого названия [1]. То, что мы имеем здесь в виду, станет совершенно ясно из дальнейшего изложения. Итак, видимое есть цвет. А цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым — это существо его, а в том, что оно в самом себе заключает
418b причину того, почему оно видимо. Всякий цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом — его природа. Вот почему нельзя видеть цвета без света, а всякий цвет каждого предмета видим при свете. Поэтому необходимо прежде всего ска-

зать, что такое свет. Так вот, имеется нечто прозрачное. Прозрачным я называю то, что, правда, видимо, но видимо, вообще говоря, не само по себе, а посредством чего-то постороннего — цвета. Таковы воздух, вода и многие твердые тела. Ведь вода и воздух прозрачны не поскольку они вода и воздух, а потому, что в них обоих имеется та самая природа, которая присуща и вечному телу наверху[2]. Свет же есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма. А свет есть как бы цвет прозрачного [тела], когда оно становится действительно прозрачным от огня или чего-то подобного, вроде тела, находящегося наверху, ибо ему присуще то же самое, что огню.

Итак, мы сказали, что́ такое прозрачное и что́ такое свет: это не огонь, не какое-либо тело вообще и не истечение из какого-либо тела[3] (ведь и в этом случае свет оказался бы каким-то телом); нет, свет — это наличие огня или чего-то подобного в прозрачном. [Свет не тело]: ведь невозможно, чтобы два тела находились в одно и то же время в одном и том же месте. Свет есть, надо полагать, нечто противоположное тьме. Ведь тьма есть отсутствие такого свойства прозрачного, так что ясно, что наличие этого свойства и есть свет.

Потому и неправы ни Эмпедокл, ни всякий другой, кто утверждал, что свет движется и иногда оказывается между землей и тем, что ее окружает, но что это движение нами не воспринимается; на самом же деле это мнение идет вразрез с очевидностью доводов и наблюдаемыми явлениями. Ибо на малом расстоянии это движение еще могло бы остаться незамеченным, но, чтобы оно оставалось незамеченным от востока до запада, — это уж слишком.

То, что способно воспринимать цвет, само бесцветно, а то, что воспринимает звук, само беззвучно[4]. Бесцветны же прозрачное, невидимое или еле видимое, каким представляется темное. Темно и прозрачное, но прозрачное, когда оно имеется в возможности, а не в действительности. Одно и то же естество бывает то тьмой, то светом.

Однако при свете бывает видно не все, а только 419a
собственный цвет каждой вещи. Некоторые вещи не видны при свете, в темноте же они воспринимаются, например: то, что кажется огневидным, и светящееся

(одним названием их обозначить нельзя), например гриб, рог, головы рыб, чешуя и глаза рыб. Но то, что видно у всех них,— это не их собственный цвет. Почему они все видны, об этом следует поговорить особо[5]. А пока ясно, что видимое при свете есть цвет, потому что цвет невидим без света. Ведь быть цветом самим по себе означает приводить в движение действительно прозрачное, а энтелехия прозрачного и есть свет.

Доказательство этого очевидно. В самом деле, если бы кто положил себе на самый глаз вещь, имеющую цвет, он ничего бы не увидел. Цвет же приводит в движение прозрачное, например воздух, а этим движением, продолжающимся непрерывно, приводится в движение и орган чувства. Демокрит истолковывает это неправильно, полагая, что если бы средой (to metaxy) была пустота, то можно было бы со всей отчетливостью разглядеть даже муравья на небе. На самом же деле это невозможно: ведь ви́дение возникает, когда то, что обладает способностью ощущения, испытывает воздействие. Так как это воздействие не может исходить от само́го видимого цвета, то остается признать, что оно исходит от среды, так что необходимо, чтобы существовала такая среда. А при пустоте не только не отчетливо, но и вообще ничего нельзя было бы увидеть.

Итак, сказано, почему цвет необходимо бывает видим только при свете. А огонь можно видеть в обоих случаях — в темноте и при свете, и это бывает с необходимостью: ведь благодаря огню прозрачное и становится прозрачным.

То же рассуждение приложимо и к звуку и запаху. Ведь от непосредственного соприкосновения того и другого с органом чувства ощущение не вызывается, но запахом и звуком приводится в движение среда, а ею возбуждается каждый из этих органов чувств. Если же кто-то положил бы на самый орган чувства звучащую или пахнущую вещь, то она не вызвала бы никакого ощущения. С осязанием и вкусом дело обстоит точно так же, но это очевидно не сразу, а по какой причине, это станет ясным из дальнейшего. Для звуков среда — воздух, для запаха среда не имеет названия: имеется во всяком случае некоторое свойство, общее воздуху и воде; как прозрачное для цвета, так и это свойство, присущее воздуху и воде, есть среда для того, что́ обладает запахом. В самом деле, и

у обитающих в воде животных есть, очевидно, чувство обоняния. А человек и другие дышащие животные, 419b
обитающие на суше, не могут обонять, не дыша. Причина же этого будет указана позже [6].

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Теперь выясним прежде всего относительно звука и слуха.

Звук существует двояко, а именно: как звук в действии и как звук в возможности. Мы утверждаем, что одни вещи не имеют звука, например губка, шерсть, другие же имеют, например медь, плотные и гладкие тела, так как они могут издавать звук, т. е. вызывать действительный звук в промежуточном пространстве между ними и ухом.

А звук в действии всегда возникает как звук чего-то, ударяющего обо что-то и в чем-то. Ведь именно удар вызывает звук. Поэтому не может возникнуть звук, когда имеется лишь одна вещь, так как ударяющее и ударяемое — две различные вещи. Таким образом, звучащее звучит, ударяясь обо что-то другое. Удар же не происходит без движения.

Как мы сказали, звук возникает от удара не всяких вещей. Ведь шерсть от удара не звучит, зато медь и все гладкие и полые вещи: медь при ударе звучит потому, что она гладкая. Что касается полых вещей, то они отражением вызывают после первого удара много ударов, поскольку [воздух], приведенный в движение, не находит выхода. Далее, звук слышен как в воздухе, так и в воде, но в воде слабее. Впрочем, ни воздух, ни вода не главное для звука, а необходимо, чтобы ударялись твердые тела друг о друга и о воздух. А это происходит всякий раз, когда воздух, получив удар, остается на месте и не распространяется. Поэтому, когда воздух получает быстрый и сильный удар, он производит звук. Ибо необходимо, чтобы движение ударяющего предотвратило разрежение воздуха, так же как если бы кто ударил по куче или столбу песка, быстро несущегося.

Отзвук возникает, когда воздух, словно шар, снова отражается воздухом [1], который становится плотным в силу того, что включающий его сосуд ограничивает его и препятствует ему разрежаться. Отзвук возникает, по-видимому, всегда, но нечетко, так как со звуком

бывает то же, что со светом, а именно: свет всегда отражается (иначе было бы светло не везде, а было бы темно, за исключением освещенных солнцем мест), хотя он и не [всегда] отражается так, как от воды, меди или какого-нибудь другого гладкого тела, чтобы создать тень, при помощи которой мы отграничиваем свет.

Пустота правильно считается главным для слышания. Ведь воздух — это, по-видимому, пустое, а он вызывает слышание, когда, будучи приведен в движение, составляет нечто непрерывное и плотное. Но так как он может разрежаться, то он не производит звука, если ударяемое тело не гладкое. Воздух становится плотным только лишь благодаря гладкой поверхности [ударяемого тела]. Ведь поверхность гладкого тела плотная.

Итак, звучащее есть то, что приводит плотный воздух в непрерывное движение, доводя его до органа слуха, орган же слуха тесно сопряжен с воздухом. Поскольку звучащее находится в воздухе, воздух внутри органа слуха приводится в движение движением внешнего воздуха. Поэтому животное слышит не всякой частью тела и воздух проникает не во все его части. Ведь долженствующая прийти в движение и одушевленная[2] часть тела не везде имеет воздух. Сам же воздух беззвучен из-за своей рыхлости. Когда же что-то мешает воздуху разрежаться, то движение его становится звуком. Находящийся же в ушах воздух не имеет свободного выхода, дабы оставаться неподвижным, с тем чтобы отчетливо воспринимать все различия в движении. Поэтому мы слышим и в воде, так как вода не доходит до замкнутого воздуха, даже не проникает в ухо из-за извилин. А когда вода все же попадает, то ухо не слышит. Нельзя слышать также, когда повреждена перепонка, так же как нельзя видеть, когда повреждена оболочка зрачка. А верным признаком того, слышим мы или нет, служит непрестанный шум в ухе, как [в том случае, когда к нему прикладывают] рог. В самом деле, воздух, находящийся в ушах, все время движется собственным движением. Звук же есть нечто чуждое и не принадлежащее уху. Поэтому и говорят, что мы слышим при помощи пустоты и отзвука, так как мы слышим тем, что содержит воздух, отграниченный со всех сторон.

Что же издает звук — ударяемое или ударяющее?

или и то и другое, но различным образом? Ведь звук есть движение того, что может двигаться так, как то, что отскакивает от гладких тел, когда ударяют им о них. Как было сказано, не всякое ударяемое и ударяющее тело издает звук, как, например, когда ударяют иглу об иглу[3], но необходимо, чтобы ударяемое тело было гладким, так, чтобы весь воздух отражался и начал колебаться.

Различия звучащих тел выявляются посредством звука в действии. В самом деле, как без света нельзя видеть цветов, так и без звука в действии не отличишь «острого» (пронзительного) звука от «тупого» (глухого); так названы эти звуки иносказательно по сходству с осязаемым; «острое» вызывает в короткое время много ощущения, «тупое» — в продолжительное время немного ощущения. Конечно, «острое» не значит быстрое, «тупое» не значит медленное, а это значит, что движение первого таково из-за быстроты, движение второго — из-за медленности. Эти ощущения кажутся сходными с острым и тупым в осязании: ведь острое 420b
словно пронзает, тупое как бы теснит, поскольку движение первого кратко, второго — продолжительно, так что в одном случае получается быстрота, в другом — медленность.

Вот что надлежало выяснить относительно звука. Что же касается голоса, то это звук, издаваемый одушевленным существом: ведь ни один неодушевленный предмет не обладает голосом, а говорят об их голосе только по уподоблению, например что свирель, лира и другие неодушевленные предметы обладают протяжностью, напевностью и выразительностью: ведь именно голос, по-видимому, обладает всем этим. С другой стороны, многие животные не обладают голосом; таковы бескровные животные, а из имеющих кровь — рыбы. И это естественно, поскольку звук есть некоторое движение воздуха. А те рыбы, о которых рассказывают, что они обладают голосом, например обитающие в Ахелос[4], производят звуки жабрами или чем-то другим в этом роде. Голос же есть звук, производимый животным, притом не любой частью его тела[5]. Но так как всякий звук производится, лишь когда нечто ударяет обо что-то в чем-то, а именно в воздухе, то естественно, что только те животные обладают голосом, которые вдыхают воздух. В самом деле, вдыхаемым воздухом

природа пользуется для двух видов деятельности: так же как языком — для вкусового ощущения и для речи, причем из них вкус — дело необходимое (а потому свойственное большей части животных), а дар слова — для блага, так и дыханием природа пользуется для внутреннего тепла как чего-то необходимого (причина этого будет указана в других сочинениях) и для голоса, чтобы содействовать благу.

Органом же дыхания служит гортань, а то, ради чего она существует,— легкие. Благодаря этой части тела из всех животных обитающие на суше обладают наибольшим теплом. В дыхании нуждается прежде всего область сердца; поэтому воздуху необходимо входить при вдыхании внутрь.

Голос, таким образом,— это удар, который производится воздухом, вдыхаемым душой, находящейся в этих частях, о так называемое дыхательное горло. Ведь не всякий звук, производимый животным, есть голос, как мы уже сказали (ибо бывает звук, производимый языком, и при кашле), а необходимо, чтобы ударяющее было одушевленным существом и чтобы звук сопровождался каким-нибудь представлением. Ведь именно голос есть звук, что-то означающий, а не звук выдыхаемого воздуха, как кашель; живое существо
421a ство этим воздухом ударяет воздух, находящийся в дыхательном горле, о само это горло. Доказательством этого служит то, что нельзя издавать звук голосом во время вдыхания или выдыхания воздуха, а можно, только задерживая дыхание. Ведь именно задерживающий дыхание производит это движение. Ясно также, почему рыбы не обладают голосом: у них нет гортани; а нет у них этой части тела потому, что они не вдыхают воздух и не дышат, а по какой причине — об этом нужно поговорить особо [6].

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Что касается запаха и обоняемого, то определить их не так легко, как цвет и звук. Ведь что такое запах — это не столь ясно, как то, что такое звук или цвет. Причина в том, что мы обладаем этим ощущением не в совершенном виде, оно у нас хуже, чем у многих животных. В самом деле, человек обладает слабым обонянием и ничего обоняемого не воспринимает без чувства неудовольствия или удовольствия,

что показывает, что орган обоняния у него несовершенен. Вероятно, таким же образом воспринимают цвета животные с неподвижными глазными яблоками и неясно различают оттенки цветов, разве что одни вызывают страх, другие нет. Подобным образом и люди воспринимают запахи. По-видимому, обоняние имеет сходство с вкусовым ощущением и виды вкуса подобны видам запаха, но наше вкусовое ощущение совершеннее потому, что вкус есть своего рода осязание, а этим чувством человек владеет наиболее совершенно. В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек есть самое разумное из всех живых существ. Это видно также из того, что и в человеческом роде одаренность и неодаренность зависят от этого органа чувства и ни от какого другого. Действительно, люди с плотным телом не одарены умом, люди же с мягким телом одарены умом.

Так же как ощущаемое на вкус бывает сладким и горьким, так и запахи. Впрочем, у одних вещей запах и вкус соответствуют друг другу (я имею в виду, например, сладкий запах и сладкий вкус), у других они противоположны. Имеется также кислый и пряный, острый и приторный запах. Но, как мы уже сказали, в силу того, что запахи различимы не так отчетливо, как ощущаемое на вкус, они заимствовали у последнего свои названия по сходству вещей. Так, сладкий запах 421b получил свое название от шафрана и меда, едкий — от тимьяна и других подобных веществ. Равным образом обстоит дело и с другими запахами.

Точно так же как каждое из чувств имеет своим предметом: слух — слышимое и неслышимое, зрение — видимое и невидимое,— так и обоняние — пахнущее и непахнущее. Непахнущее — это или то, что вообще не может иметь запаха, или то, что имеет незначительный или слабый запах. Подобным же образом говорится о том, что не ощущается на вкус.

Обоняние также осуществляется через среду, такую, как воздух или вода. Ведь запахи ощущают, по-видимому, и животные, обитающие в воде (и имеющие кровь, и бескровные), а также те, что обитают в воздухе. Некоторые из них, почуяв запах, издали устремляются к пище. Поэтому представляется спорным, все ли живые существа обоняют одинаково: ведь человек обоняет толь-

ко при вдыхании; когда же он не вдыхает, а выдыхает или задерживает дыхание, он не обоняет ни на большом расстоянии, ни близко, ни даже если ему вложить обоняемое в ноздрю. Что положенное на самый орган чувства не воспринимается — это обще всем живым существам. А невозможность ощущать запах без вдыхания есть отличительное свойство людей; это явствует из опыта. Таким образом, бескровные животные, так как они не дышат, должны были бы иметь какое-нибудь другое чувство, кроме упомянутых. Но это невозможно, ибо они воспринимают запах, а воспринимание запаха — как неприятного, так и приятного — и есть обоняние. Да к тому же известно, что животные даже погибают от сильных запахов, от которых [может умереть и] человек, например от горной смолы, серы и тому подобного. Значит, они обязательно обоняют, хотя и не дышат. У людей этот орган чувства отличается, по-видимому, от того же органа у прочих живых существ так же, как их глаза отличаются от глаз животных с неподвижными глазными яблоками. В самом деле, глаза человека имеют заграждение и покров в виде век, и если ими не шевелить и не поднимать, то не увидишь; у животных же с неподвижными глазными яблоками ничего этого нет, но они сразу видят то, что происходит в прозрачном. Точно так же и орган обоня-
422a ния у одних не прикрыт, как и глаз, другие же, вдыхающие воздух, имеют покров, который при вдыхании открывается, в то время как жилки и поры расширяются. Вот почему дышащие животные в воде не обоняют. Ведь для обоняния необходимо дышать, а делать это в воде невозможно.

Запах вызывается сухим, как вкус — влажным; таков же в возможности и орган обоняния.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Ощущаемое на вкус есть нечто осязаемое; в этом причина того, что оно воспринимается не через посредство постороннего тела. Ведь и при осязании так не бывает. Тело со вкусовыми свойствами, т. е. ощущаемое на вкус, содержится во влажном как в своей материи, а влажное есть нечто осязаемое. Поэтому, если бы мы даже находились в воде, то мы ощутили бы опущенное в воду сладкое; но это ощущение мы имели бы не благодаря среде, а благодаря тому, что это сладкое сме-

шалось бы с водой, как это бывает при питье. Цвет же виден не так — не благодаря смешению и не вследствие истечений. Таким образом, при вкусовом ощущении нет никакой среды. Но с другой стороны, как цвет есть видимое, так и вкусовые свойства суть ощущаемое на вкус. Однако без влаги ничего не может вызвать вкусовое ощущение, ощущаемое же на вкус содержит влагу в действительности или в возможности, например соленое, ибо оно легко растворяется и тает на языке.

Так же как предмет зрения — видимое и невидимое (ведь тьма невидима, но и ее различает зрение; невидимо, но иначе, чем тьма, и слишком яркое), а предмет слуха — и звук и тишина, из которых первое слышимо, второе — нет, а также сильный звук, подобно тому как предмет зрения — яркое (ведь так же как слабый звук некоторым образом неслышим, так и громкий и сильный звук. Невидимым же называется, с одной стороны, то, что во всех отношениях таково,— как говорится о невозможном и в иных случаях,— а с другой — то, что по природе наделено свойством быть видимым, но на деле его не имеет или имеет в незначительной мере, как, например, о коротконогом стриже говорят, что он безногий, а про какой-то плод, что он без косточек),— точно так же и предмет вкуса составляет и то, что ощущается на вкус, и то, что лишено вкусовых свойств. Последнее вызывает либо незначительное, либо дурное вкусовое ощущение или действует разрушительно на орган вкуса. По-видимому, основание (archē) [этого различения] — годное и негодное для питья: ведь и то и другое вызывает вкусовое ощущение; но негодное для питья действует на чувство вкуса либо слабо, либо разрушительно, годное же — сообразно его природе. С другой стороны, годное для питья воспринимается и осязанием и вкусом.

А так как ощущаемое на вкус есть нечто влажное, то необходимо, чтобы орган вкуса не был ни влажным в действительности, ни лишен способности увлажняться. Ведь чувство вкуса что-то испытывает от ощущаемого на вкус как такового. Таким образом, необходимо, чтобы орган вкуса, обладая способностью увлажняться без ущерба для себя, но не будучи влажным, увлажнялся бы. Это видно из того, что язык не ощущает ни тогда, когда он совсем сухой, ни тогда, когда он чересчур влажен; в последнем же случае возникает осязательное

ощущение лишь имеющейся уже (prōtoy) влаги [на языке], подобно тому как если бы, вкусив сначала что-то острое, затем отведывали бы другое; так, например, и больным все кажется горьким, так как они ощущают языком, на котором много горькой влаги.

Виды вкусовых свойств, так же как и у цветов,— это, во-первых, простые противоположности — сладкого и горького: во-вторых, примыкающие к ним: к сладкому — жирное, к горькому — соленое; в-третьих, промежуточные между ними — едкое и терпкое, вяжущее и острое; примерно такими представляются различия вкусовых свойств; так что ощущающее на вкус таково в возможности, ощущаемое же на вкус способно делать вкус таким в действительности.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

То же следует сказать об осязаемом и осязании, а именно если осязание есть не одно чувство, а больше, то и видов воспринимаемого осязанием больше, чем один. Вот и возникает сомнение: имеется ли много чувств осязания или одно? И что служит органом осязания — плоть или, как у других животных, нечто сходное с ней, или же нет, а плоть есть только среда, и главный осязательный орган — нечто другое, внутреннее? Предмет каждого чувства, как полагают,— одна противоположность, например: зрения — белое и черное, слуха — высокое и низкое, вкуса — горькое и сладкое. В осязаемом же имеется много противоположностей: теплое — холодное, сухое — влажное, твердое — мягкое и подобные же противоположности других свойств. Что касается указанного сомнения, то оно до известной степени устраняется тем, что и у других чувств имеется много противоположностей, например: у голоса имеется не только высокий и низкий тон, но и сила и слабость [звука], нежность и грубость и тому подобное; у цвета имеются и другие сходные различия. Но что́ составляет единую основу для осязания, подобную той, какую для слуха составляет звук,— это совсем неясно.

Находится ли орган осязания внутри или нет или
423a же это непосредственно плоть — это никак не доказывается тем, что ощущение происходит одновременно с прикосновением. Ведь если обтянуть плоть чем-то вроде перепонки, то и эта перепонка непосредственно

сообщит ощущение при прикосновении, хотя ясно, что орган осязания не может находиться в этой перепонке. Если бы она и приросла, то ощущение дошло бы еще быстрее. Поэтому кажется, что с такой частью тела дело обстояло бы так же, как если бы окружающий нас воздух сросся с нами. Именно в этом случае нам казалось бы, что мы чем-то одним воспринимаем и звук, и цвет, и запах, а зрение, слух и обоняние казались бы нам одним чувством. Но так как то, через посредство чего происходят движения, есть разное, то совершенно очевидно, что упомянутые органы чувств различны. Относительно же осязания это пока неясно.

Разумеется, одушевленному телу невозможно состоять только из воздуха или воды; ведь оно должно быть чем-то твердым. Остается предположить, что оно есть смешение из земли и этих элементов, чем и бывает плоть и сходное с ней; так что и плоть (sōma) необходимо есть приросшая к органу осязания среда, через которую происходит множество ощущений. А что таких ощущений множество, это показывает чувство осязания, которым обладает язык; ведь одной и той же частью тела воспринимают все осязаемые и вкусовые свойства; если же и другая плоть, [кроме языка], ощущала бы на вкус, то казалось бы, что вкус и осязание — одно и то же чувство; но они два различных чувства, поскольку они необратимы друг в друга.

У кого-нибудь могло бы возникнуть такое сомнение. Всякое тело имеет глубину, т. е. третье измерение; два тела, между которыми находится третье тело, не могут соприкасаться друг с другом; влажное же не бестелесно, как и текучее [1],— необходимо, чтобы оно было водой или содержало воду. С другой стороны, необходимо, чтобы между телами, соприкасающимися в воде друг с другом, поскольку поверхности их не сухие, находилась вода, которой были бы увлажнены их края. Если же все это верно, то невозможно, чтобы два тела соприкасались друг с другом в воде. То же самое и в воздухе; ведь отношение воздуха к тому, что в нем находится, такое же, как отношение воды к тому, что в ней находится, хотя нам это скорее остается неизвестным, так же как обитающим в воде животным неизвестно, соприкасается ли текучее с текучим. Так вот, все ли воспринимается чувствами одинаковым образом, 423b
или разное по-разному, например: вкус и осязание —

как теперь полагают — через непосредственное соприкосновение, а другие чувства — на каком-то расстоянии? Однако это не так; твердое и мягкое мы так же воспринимаем через другое, как звучащее, видимое и обоняемое, но последние — на расстоянии, первые — вблизи. И это естественно, так как мы все воспринимаем через среду, но при вкусовых и осязательных ощущениях она остается незамеченной. И все же, даже если мы, как уже было сказано, воспринимали бы все осязаемое через перепонку, не замечая, что она отделяет нас [от осязаемого], то дело обстояло бы с нами так же, как теперь в воде и воздухе. А именно: нам кажется, что мы непосредственно соприкасаемся с предметом и что это никак не происходит через среду. Но осязаемое отличается от видимого и слышимого тем, что последние мы воспринимаем вследствие того, что среда воздействует на нас, осязаемое же мы ощущаем не через среду, а вместе со средой, подобно тому как получают удар через щит, ибо в этом случае не щит, получив удар, передает его, а принимают удар вместе и щит и тот, кто носит его.

Вообще в каком отношении к органам зрения, слуха и обоняния находятся воздух и вода, в таком же отношении, по-видимому, находятся плоть и язык к органу осязания. Если же сам орган соприкасался бы с предметом, то ни там, ни здесь не получилось бы ощущения, подобно тому как если бы кто положил белый предмет на поверхность глаза. И отсюда также ясно, что орган осязания находится внутри. Ведь только в таком случае здесь происходит то же, что у других чувств. А именно: если приложить что-то к органу чувства, то ощущения не получается; между тем, когда прикладывают к плоти, ощущение получится; так что плоть есть лишь среда для чувства осязания.

Итак, осязаемы различные свойства тела как такового. Я имею в виду свойства, которыми различаются элементы: теплое — холодное, сухое — влажное; о них мы раньше сказали в сочинении об элементах. Орган, воспринимающий эти свойства,— орган осязания, в котором прежде всего находится это так называемое чувство осязания,— есть часть тела, которая в возможности такова, [каково осязаемое в действительности]; ведь ощущать — значит что-то испытывать. Таким обра-
424a зом, то, что воздействует на орган, делает его таким,

каково само воздействующее в действительности, потому что он таков в возможности. Вот почему мы не ощущаем теплого и холодного, твердого и мягкого, когда они одинаковы [с нашими органами], а ощущаем, когда они отличаются в степени, поскольку ощущение есть как бы некая средина между противоположностями, имеющимися в ощущаемом. Благодаря этому оно различает ощущаемое, ибо средина способна различать, так как она становится одной крайностью по отношению к каждой другой из двух крайностей; и подобно тому как необходимо, чтобы долженствующее воспринять белое и черное не было бы ни одним из этих цветов в действительности, а в возможности было бы и тем и другим (и точно так же при других ощущениях), так и при осязании воспринимающее не должно быть ни теплым, ни холодным.

Далее, так же как предмет зрения, как было сказано, есть некоторым образом и видимое и невидимое, равно как и предмет остальных чувств — противоположности, так и предмет осязания — осязаемое и неосязаемое. А неосязаемо и то, что имеет в совершенно незначительной степени свойство осязаемого (таков, например, воздух), и все чрезмерное в осязаемом, например то, что действует разрушительно на орган.

Вот что можно было в общих чертах сказать о каждом чувстве.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма (logos). То, в чем заключена такая способность, — это изначальный орган чувства.

Орган чувства тождествен со способностью ощущения, по существо (to einai) его иное: ведь иначе

ощущающее было бы пространственной величиной. Однако ни существо ощущающей способности, ни ощущение не есть пространственная величина, а они некое соотношение и способность ощущающего. Из этого явствует также, почему чрезмерная степень ощущаемого действует разрушительно на органы чувств. А именно: если воздействие (kinēsis) слишком сильно для органа чувства, то соотношение нарушается (а оно, как было сказано, и означает ощущение), так же как нарушаются созвучие и лад, когда чересчур сильно ударяют по струнам.

Ясно также, почему растения не ощущают, хотя у них есть некая часть души и они нечто испытывают
424b от осязаемого; ведь испытывают же они холод и тепло; причина в том, что у них нет ни средоточия, ни такого начала, которое бы воспринимало формы ощущаемых предметов, а они испытывают воздействия вместе с материей [1].

Можно было бы спросить, испытывает ли что-то от запаха неспособное обонять или от цвета неспособное видеть, и точно так же в отношении других чувств. Если обоняемое есть запах, то запах вызывает обоняние, если он что-то вызывает; таким образом, невозможно, чтобы неспособное обонять что-то испытало от запаха (то же можно сказать и о других чувствах); да и все способное ощущать испытывает что-то от ощущаемого, лишь поскольку оно к этому способно. Это явствует также из того, что на тела воздействуют не свет и не тьма, не звук и не запах, а то, в чем они находятся, например воздух, [а не звук], раскалывает дерево, когда гремит гром. Осязаемое же и ощущаемое на вкус воздействуют на самые тела; ведь если бы было не так, то от чего неодушевленные тела испытывали бы что-то и изменялись бы? Не значит ли это, что и воспринимаемое другими чувствами воздействует таким же образом? А не вернее ли, что не всякое тело способно испытывать что-то от запаха или звука, а то, что́ испытывает воздействие, есть нечто неопределенное и неустойчивое, например воздух: ведь воздух, становясь пахучим, как бы испытывает какое-то воздействие. Что же другое значит обонять, как не испытывать что-то? Но обонять — значит ощущать, а воздух, испытывая воздействие, тотчас же становится ощущаемым.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Что нет никаких иных [внешних] чувств, кроме пяти (я имею в виду зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), в этом можно убедиться из следующего. А именно: если мы теперь воспринимаем все, что воспринимается осязанием (ибо все свойства осязаемого как такового мы воспринимаем осязанием); если при отсутствии какого-нибудь чувства необходимо отсутствует у нас какой-то орган; если все, что мы ощущаем через соприкосновение, воспринимается осязанием, которым мы как раз обладаем, а все, что мы ощущаем через среду, т. е. не касаясь самих предметов, мы воспринимаем при посредстве простых тел — я имею в виду воздух и воду (дело обстоит так, что если много вызывающих ощущения предметов, отличных друг от друга по роду, воспринимаются через один какой-нибудь элемент, то существо, обладающее органом, состоящим из этого элемента, по необходимости способно воспринимать два вида ощущаемого; например, если орган чувства состоит из воздуха, то воздух есть среда для восприятия и звука и цвета; и если не одно простое тело, а больше, служит средой для восприятия одного и того же, например цвета — и воздух и вода, ведь и то и другое прозрачно, то орган, содержащий только один из этих элементов, воспринимает то, что воспринимается через оба элемента); если органы чувств состоят только из двух простых тел — из воздуха и воды (а именно: зрачок — из воды, орган слуха — из воздуха, орган обоняния —из того или другого из них; огонь же или не входит в состав ни одного органа, или общ всем: ведь ни один орган не способен к восприятию без тепла, а земля либо не входит в состав ни одного органа, либо преимущественно примешана к органу осязания как

особая составная часть. Поэтому остается сказать, что нет ни одного органа чувства, кроме состоящих из воды и воздуха, и такие органы действительно имеются у некоторых животных),— то существа, достигшие полного развития и неизувеченные, обладают всеми [внешними] чувствами (ведь и крот, как известно, имеет под кожей глаза). Так что если только нет еще какого-нибудь другого [простого] тела или такого свойства, которое не принадлежало бы к какому-либо из имеющихся на земле [простых] тел, то нет ни одного чувства, которого мы были бы лишены.

Но не может быть особого органа чувства для восприятия общих свойств — они воспринимаются каждым чувством привходящим образом; таковы движение, покой, фигура, величина, число, единство; в самом деле, все это мы воспринимаем при посредстве движения; например, величину мы воспринимаем при посредстве движения, следовательно, и фигуру; ведь фигура есть некоторого рода величина; а покой мы воспринимаем как отсутствие движения, число — как отрицание непрерывности, притом через воспринимаемое лишь каким-нибудь отдельным чувством; ведь каждое чувство воспринимает лишь один [род ощущаемого]. Таким образом, ясно, что не может быть какого-либо особого чувства для восприятия таких свойств, как движение: ведь иначе это было бы так же, как мы теперь сладкое воспринимаем зрением. Последнее возможно потому, что мы имеем как раз чувство для восприятия и сладкого и видимого, благодаря чему мы узнаем и то и другое, когда они встречаются вместе. Если бы было не так, то мы бы никак не воспринимали [сладкое зрением], разве только привходящим образом, как, например, сына Клеона — я воспринимаю не то, что он сын Клеона, а то, что он бледный; а для этого бледного привходяще то, что он сын Клеона.

Для общих же свойств мы имеем общее чувство и воспринимаем их не привходящим образом; стало быть, они не составляют исключительной принадлежности какого-либо чувства: ведь иначе мы их никак не ощущали бы, разве только так, как, согласно сказанному, мы видим сына Клеона.

А то, что свойственно воспринимать лишь отдельному чувству, остальные чувства воспринимают привходящим образом не как они сами по себе, а как нечто

одно, когда в одном и том же одновременно воспринимается [разное], как, например, когда мы узнаем, что 425b
желчь горька и желта. Ведь во всяком случае не дело частного чувства судить о том, что эти два свойства составляют одно. Отсюда происходят ошибки, и, видя нечто желтое, полагают, что это желчь.

Можно было бы спросить, ради чего у нас несколько чувств, а не одно только. Не для того ли, чтобы сопутствующие и общие свойства, такие, как движение, величина, число, были более заметны? Ведь если бы было одно лишь зрение и оно воспринимало бы только белое, то эти свойства оставались бы скорее незамеченными, и все они казались бы одним и тем же, так как цвет и величина постоянно сопутствуют друг другу. Но так как общие свойства имеются и в том, что воспринимается разными чувствами, то ясно, что каждое из этих свойств есть нечто отличное от воспринимаемого лишь одним отдельным чувством.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как мы воспринимаем, что мы видим и слышим, то необходимо воспринимать либо зрением, что оно видит, либо другим чувством. Если зрением, то оно должно воспринимать и зрение и его предмет — цвет. Так что или будут два чувства для восприятия одного и того же, или зрение будет воспринимать само себя. Далее, если чувство, воспринимающее зрение, было бы другим, а не самим зрением, то или [этот ряд восприятий] уходил бы в бесконечность, или какое-нибудь чувство воспринимало бы само себя, так что следовало бы признать это за первым чувством.

Но возникает сомнение. В самом деле, если воспринимать зрением — значит видеть, а видят цвет или предмет, имеющий цвет, то, для того чтобы видеть это видящее, первое видящее также должно иметь цвет. Поэтому ясно, что восприятие зрением не однозначно: ведь когда мы и ничего не видим перед собой, мы все же различаем зрением тьму и свет, но только другим способом; с другой стороны, и видящее каким-то образом причастно цвету (kechrōmatistai). Ведь каждый орган чувства воспринимает свой предмет без материи. Поэтому и после удаления воспринимаемых предметов в органах чувств остаются ощущения и представления об этих предметах.

Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково. Я имею в виду, например, звук в действии и слух в действии. Ведь бывает, что обладающему слухом нечего слышать, и то, что способно производить звук, не всегда его производит. Но когда существо, способное слышать, действительно слышит, а способное производить звук действительно его производит, тогда в одно и то же
426a время получается слух в действии и звук в действии, и можно было бы первое назвать слышанием, второе — звучанием. Если, в самом деле, движение — действие и претерпевание — происходит в том, что подвергается воздействию, то и звук и слух в действии необходимо заключены в том, что таково в возможности. Ведь действие того, что способно действовать и двигать, происходит в претерпевающем, поэтому вовсе не необходимо, чтобы движущее приводилось в движение. А именно: подобно тому как действие и претерпевание происходят в претерпевающем, а не в действующем, так и действие ощущаемого и способного ощущать происходит в способном ощущать. Итак, действие способного звучать есть звук или звучание, способного слышать — слух или слышание, ибо в двояком смысле понимается слух, в двояком же смысле и звук. То же можно сказать и о прочих чувствах и воспринимаемых ими предметах. Однако у некоторых чувств имеются названия для того и другого (например, звучание и слышание), у других же одно не имеет названия; так, зрение в действии называется ви́дением, а для действия цвета нет названия; равным образом действие способности ощущать на вкус называется вкусом, а для действия ощущаемого на вкус нет названия.

Так как действие ощущаемого и действие ощущающего суть одно действие, хотя бытие у них неодинаково, то слух и звук, взятые в смысле действия, необходимо исчезают или сохраняются одновременно, и точно так же ощущаемое на вкус и вкус, и подобным образом у остальных чувств. Если же брать их в смысле возможности, то не необходимо, чтобы они исчезли или сохранились вместе. Прежние же философы, размышлявшие о природе [1], говорили неправильно, полагая, что нет ни белого, ни черного без зрения, как нет вкусовых свойств без чувства вкуса. В одном отношении это утверждение правильно, в другом — неправильно.

А именно: так как об ощущении и ощущаемом говорится в двух значениях: как об имеющихся в возможности и в действительности, — то для одного случая сказанное ими подходит, а для другого не подходит. Они говорили безотносительно о том, о чем безотносительно говорить нельзя.

Если голос есть некоторого рода созвучие, а голос и слух в каком-то смысле составляют как бы что-то одно, а в каком-то не одно и то же, созвучие же есть соотношение, то и слух необходимо есть некоторое соотношение. Поэтому-то всякая чрезмерность расстраивает слух — чрезмерность и высоких и низких звуков; точно так же чрезмерность во вкусовых свойствах расстраивает вкус, и слишком яркое или слишком темное в цветах действует на зрение разрушительно, и в обонянии — сильный запах, будь он сладким или горьким,— все это потому, что всякое ощущение есть определенное соотношение.

Поэтому ощущаемое и приятно, когда, например, острое, сладкое или соленое входят в соотношение чистыми и несмешанными; именно в этом случае они приятны. Вообще же более приятно смешение — созвучие, нежели высокий или низкий звук, или, в осязаемом, [теплое], нежели то, что может быть нагрето или охлаждено: ведь ощущение есть соотношение, чрезмерность же вредит и расстраивает.

Итак, каждое чувство обращено на воспринимаемый предмет, находясь в своем органе как таковом, и распознает различия в воспринимаемом им предмете, например: зрение — белое и черное, вкус — сладкое и горькое. Так же обстоит дело и с другими чувствами. А так как мы отличаем и белое от сладкого и каждое ощущаемое свойство от каждого другого, то спрашивается: посредством чего мы воспринимаем, что они различны? По необходимости, конечно, посредством чувства: ведь все это есть воспринимаемое чувствами. Не ясно ли, что плоть не есть последнее чувствилище: ведь иначе было бы необходимо, чтобы различающее различало, непосредственно соприкасаясь с ней. Действительно, невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то единому. Ведь иначе различие обнаружилось бы благодаря тому, что я воспринял одно, а ты — другое. Что-то

единое должно определить, что это разное, а именно что сладкое отличается от белого. Следовательно, одно и то же определяет это различие. И как оно определяет это, так оно и мыслит и ощущает.

Итак, ясно, что не могут обособленные друг от друга чувства различать обособленное одно от другого. Отсюда также явствует, что это невозможно в разные промежутки времени. Ведь точно так же, как одно и то же определяет, что благо и зло различны, так и тогда, когда оно определяет, что первое не есть второе, оно и определяет, что второе не есть первое; и это «когда» употребляется здесь не как привходящее, т. е. не так, как, например, в высказывании: «Я *теперь* говорю, что это разное», не утверждая, однако, что оно *теперь* разное; в приведенном же случае имеется в виду и то, что я *теперь* это говорю, и то, что оно *теперь* разное, стало быть, и то и другое вместе. Так что различает нечто неразделимое и в неразделимое время.

Но невозможно, чтобы одно и то же как неделимое и в неделимое время совершало вместе противоположные движения: ведь если сладкое приводит чувство или мысль в такое-то движение, то горькое — в противоположное, а белое — еще по-иному. Не обстоит ли дело так, что различающее в одно и то же время неделимо и неразделимо по числу, а по бытию — разделенно? Ведь с одной стороны, оно воспринимает различные предметы как в некотором смысле делимое, а с другой — как неделимое, ибо по бытию оно делимо, по месту же и по числу неделимо. Или это не так? Ведь в возможности одно и то же и неделимое [может заключать в себе] противоположности, по бытию же не может, а в действительности оно делимо и не может быть вместе белым и черным. Так что если чувство и мысль таковы, то они не могут в одно и то же время принимать формы этих противоположных свойств.

Впрочем, здесь дело обстоит так, как с тем, что́ некоторые называют точкой: как одна [она неделима], как две — делима[2]. Действительно, [рассматриваемое] как неделимое, различающее едино и [различает] одновременно; поскольку же оно бывает делимым, оно одновременно дважды обращено на одну и ту же точку (sēmeion). Поскольку же оно рассматривает границу как два, оно различает два свойства, и они раздельны, как бы посредством раздельной способности. Поскольку

же оно едино, оно различает чем-то единым и одновременно.

Вот каким образом определено то начало, посредством которого, как мы утверждаем, живое существо способно ощущать.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Так как душа отличается главным образом двумя признаками: во-первых, пространственным движением; во-вторых, мышлением, способностью различения и ощущением, то может показаться, будто и мышление и разумение суть своего рода ощущения. Ведь посредством того и другого душа различает и познает существующее. И древние[1] утверждают, что разуметь и ощущать — это одно и то же, как именно Эмпедокл сказал:

> Мудрость у них возрастает, лишь вещи пред ними предстанут[2],

и в другом месте:

> И здесь возникает
> Мысль для познания мира у них[3].

Такой же смысл имеют и слова Гомера:

> Таков же и ум[4].

Ведь все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение, и что и ощущают и разумеют подобное подобным, как мы это выяснили в начале сочинения. Между тем им следовало бы в то же время высказаться о том, что такое заблуждение: ведь оно еще 427b более свойственно живым существам, и душа немало времени проводит в ошибках. Поэтому необходимо признать либо, как некоторые утверждают, что все, что является чувствам, истинно, либо что заблуждение происходит от соприкосновения с неподобным, а это [утверждение] противоположно положению о том, что подобное познается подобным. Однако, по-видимому, заблуждение относительно противоположного и познание его одинаковы.

Итак, ясно, что ощущение и разумение не одно и то же. Ведь первое свойственно всем животным, второе — немногим. Не тождественно ощущению и мышление,

которое может быть и правильным и неправильным: правильное — это разумение, познание и истинное мнение, неправильное — противоположное им; но и это мышление не тождественно ощущению: ведь ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, всегда истинно и имеется у всех животных, а размышлять можно и ошибочно, и размышление не свойственно ни одному существу, не одаренному разумом.

Воображение же есть нечто отличное и от ощущения[5], и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений — это ясно. Ведь оно есть состояние, которое находится в нашей власти (ибо можно наглядно представить себе нечто, подобно тому как это делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие создавать образы), составление же мнений зависит не от нас самих, ибо мнение необходимо бывает или ложным, или истинным. Далее, когда нам нечто мнится внушающим ужас или страх, мы тотчас же испытываем ужас или страх, и соответственно когда что-то нас успокаивает. А при воображении у нас такое же состояние, как при рассматривании картины, на которой изображено нечто страшное или успокаивающее.

Имеются также различия в самом составлении суждений: познание, мнение, разумение и противоположное им; об этих различиях будем говорить особо.

А так как мышление есть нечто отличное от ощущения и оно кажется, с одной стороны, деятельностью представления, с другой — составлением суждений, то после рассмотрения воображения надо будет сказать и о мышлении. Итак, если воображение есть то, благодаря чему у нас возникает, как говорится, образ, притом образ не в переносном смысле, то оно есть одна из тех способностей или свойств, благодаря которым мы различаем, находим истину или заблуждаемся. А таковы ощущение, мнение, познание, ум.

Что воображение не есть ощущение, явствует из следующего. А именно: ощущение есть или возможность, или действительность, например зрение и ви́дение; представление же возникает и при отсутствии того и другого, например в сновидениях[6]. Далее, ощуще-

ние имеется всегда, а воображение нет. Если бы они были в действии одно и то же, то, быть может, воображение было бы присуще всем животным. Но по-видимому, оно не всем присуще, например: не присуще муравью, пчеле, червю. Далее, ощущения всегда истинны, а представления большей частью ложны. И когда мы отчетливо воспринимаем предмет, мы не говорим, например: «Нам представляется, что это человек»; скорее наоборот: когда мы воспринимаем не отчетливо, тогда восприятие может быть истинным или ложным. Кроме того, как мы уже говорили, и с закрытыми глазами нам что-то представляется.

Но воображение не принадлежит ни к одной из тех способностей, которые всегда достигают истины, каковы познание и ум. Ведь воображение бывает также и обманчивым.

Таким образом, остается рассмотреть, не есть ли воображение мнение[7]: ведь мнение бывает и истинным и ложным. Но с мнением связана вера (в самом деле, не может тот, кто имеет мнение, не верить этому мнению), между тем ни одному из животных вера не свойственна, воображение же — многим. Далее, всякому мнению сопутствует вера, а вере — убеждение, убеждению же — разумное основание (logos). А у некоторых животных хотя и имеется воображение, но разума (logos) у них нет.

Итак, очевидно, что воображение не может быть ни мнением, которым сопровождается чувственное восприятие, ни мнением, основывающимся на чувственном восприятии, ни сочетанием мнения и чувственного восприятия[8]. И это ясно из сказанного, а также из того, что мнение может быть ни о чем ином, как только о том, что́ есть предмет восприятия. Я имею в виду, что представление могло бы быть, например, сочетанием мнения о белом и восприятия белого, но не сочетанием мнения о благе и восприятия белого. В таком случае представление было бы мнением о том же, что воспри- 428b
нимается не как привходящее. Между тем можно представлять себе ложно то, о чем имеется в то же время правильное суждение; например, Солнце представляется размером в одну стопу, однако мы убеждены, что оно больше Земли. Таким образом, пришлось бы либо отбросить свое правильное мнение, которое имел представляющийся, хотя предмет и остается неизменным

и представляющийся не забыл этого мнения и его не разубедили в нем, либо, если он еще придерживается своего мнения, то оно необходимо и истинно и ложно; мнение же становится ложным, если предмет незаметно изменился. Таким образом, воображение не есть ни одна из указанных способностей, ни сочетание их.

Но так как нечто приведенное в движение само может привести в движение другое, воображение же есть, как полагают, некоторое движение и не может возникнуть без ощущения, а возникает лишь у ощущающих и имеет отношение к ощущаемому, и так как движение может возникнуть благодаря действительно имеющемуся ощущению и движение это должно быть подобно ощущению, то воображение, надо полагать, есть такое движение, которое не может быть без ощущения и не может быть у тех, кто не ощущает; а существо, наделенное воображением, делает и испытывает многое в зависимости от этого движения, и воображение может быть и истинным и обманчивым. А бывает это вот отчего. Во-первых, ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, истинно или же ошибается лишь в самой незначительной степени. Во-вторых, имеется ощущение того, что сопутствует такому воспринимаемому как привходящее; в этом случае уже возможны ошибки; в самом деле, в том, что это бледное, ощущение не ошибается; но в том, есть ли бледное это или нечто другое, ошибки возможны [9]. В-третьих, имеется ощущение общих свойств, сопряженных с теми предметами (symbebēkota), которым присуще то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством; я имею в виду, например, движение и величину, которые сопутствуют ощущаемому и в отношении которых больше всего возможны ошибки при чувственном восприятии. Движение же, возникающее от ощущения в действии, разнится в зависимости от того, от какого из этих трех видов ощущения оно происходит. В первом случае движение будет истинным, когда наличествует ощущение [10]; в двух же других оно может быть ложным и при наличии, и при отсутствии ощущения, и больше всего, когда ощущаемое находится на расстоянии. Итак, если в воображении нет ничего другого, кроме перечисленного, 429a и оно есть как раз то, о чем шла речь, то оно есть движение, возникающее от ощущения в действии.

Так как зрение есть самое важное из чувств, то и название свое воображение (phantasia) получило от света (phaos), потому что без света нельзя видеть. И благодаря тому, что представления сохраняются [в душе] и сходны с ощущениями, живые существа во многих случаях действуют сообразно с этими представлениями: одни — оттого, что не наделены умом,— таковы животные, другие — оттого, что их ум подчас затемняется страстью или болезнями, или сном,— таковы люди.

Итак, относительно того, что такое воображение и отчего оно происходит, мы ограничимся сказанным.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Что касается той части души, которою душа познает и разумеет, — отделима ли она, притом отделима ли она не пространственно (kata megethos), а лишь мысленно (kata logon), то необходимо рассмотреть, каково ее отличительное свойство и как именно происходит мышление.

Так вот, если мышление сходно с ощущением, то оно или что-то испытывает от постигаемого умом, или оно нечто другое в этом роде. Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо [1], а должно быть способным воспринимать формы, т. е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум — к постигаемому умом. И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т. е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его [2]. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит [3], что душа есть

местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности.

Что неподверженность изменениям не одинакова у способности ощущения и у мыслительной способности, это видно, если рассмотреть органы чувств и ощущение. Чувство не в состоянии воспринимать [более 429b слабое], когда сила ощущаемого слишком велика, например воспринимать [слабый] звук среди громких звуков, и нельзя ни видеть, ни обонять [более слабый цвет и запах] среди слишком ярких цветов и слишком резких запахов. Ум же, наоборот, когда мыслит нечто, требующее большого напряжения, мыслит требующее меньшего напряжения не хуже, а даже лучше. Дело в том, что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него.

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя.

А так как не одно и то же величина и существо (to einai) величины, вода и существо воды (и так у многого другого, но не у всего, ибо у некоторых предметов это одно и то же), то спрашивается, различает ли душа существо плоти и плоть разными способностями или одной и той же, но находящейся в разном состоянии. Ведь плоть не существует без материи, а как курносое [4], она есть вот это вот в этом [5]. Способностью ощущения душа различает тепло и холод, т. е. то, некоторое соотношение чего есть плоть; существо же плоти душа различает иной способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся с ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется [6].

В свою очередь в отвлеченных предметах прямое воспринимается так же, как курносое: ведь прямая линия связана с плотным [7]. Если же прямизна и прямое не одно и то же, то суть бытия прямого воспринимается чем-то иным: ведь здесь будет двоица [8]. Стало быть, душа различает это или другой способностью, или той же, но находящейся в другом состоянии. И значит

вообще, как [формы] вещей отделимы от материи, так дело обстоит и с тем, что относится к уму.

Можно было бы спросить: если ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего, как говорит Анаксагор, то как он будет мыслить, если мыслить означает что-то претерпевать? Ведь поскольку то и другое[9] имеют нечто общее, одно, по-видимому, есть действующее, другое — претерпевающее. И далее: может ли ум мыслить сам себя? Действительно, в таком случае либо ум присущ всем другим предметам, если он сам мыслим не по-другому[10], ведь мыслимое по виду едино, либо в нем будет находиться нечто такое, что делает его, как и все прочее, предметом мысли. Или претерпевание ума имеет тот общий смысл, о котором уже было сказано, а именно что в возможности ум некоторым образом есть то, что́ он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же. (Остается выяснить причину, почему ум не мыслит постоянно.) У материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что́ есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цве́та, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан,

будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного. А ложность и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей (noēmata), составляющих как бы одно, совершенно так же, как сказал Эмпедокл:

Выросло много голов, затылков лишенных и шеи[1],

затем головы соединяются силою дружбы. Так и предметы мысли, будучи раздельными, соединяются, как,
430b например, несоизмеримое и диагональ. При мысли о чем-то прошлом или будущем мыслится и присоединяется также время. Ошибка заключается всегда в [неправильном] сочетании. В самом деле, тот, кто мыслил бледное не бледным, сочетал его с не бледным; можно все это назвать также делением. Однако же ошибкой или истиной может быть не только то, что Клеон бледен, но и то, что он был или будет бледным. А сочетает в одно каждый раз ум.

Так как неделимое можно понимать двояко: как неделимое или в возможности, или в действительности,— то ничто не мешает, когда мыслят протяженное, мыслить его неделимым (ведь оно в действительности неделимо) и в неделимое время: ведь время — подобно протяжению — делимо и неделимо. Итак, нельзя сказать, что́ мыслит ум в каждую половину времени. Ибо, пока не произведено деление, нет половины, разве только в возможности. Когда же ум каждую половину мыслит отдельно, он вместе с тем делит и время; тогда он мыслит их так, как если бы они были два протяже-

ния. Если же что-то мыслят состоящим из двух частей, то его мыслят и во времени, состоящем из таких же двух частей.

А то, что неделимо не по количеству, а по виду, ум мыслит в неделимое время и неделимой частью души, однако привходящим образом, и не поскольку делимо то, чем ум мыслит, и время, в которое он мыслит, а поскольку они неделимы: ведь в них содержится нечто неделимое, хотя, быть может, и не существующее отдельно, что делает едиными время и протяжение, и точно так же это бывает во всяком непрерывном как по времени, так и по протяжению.

Точка же и всякая часть деления, равно и все в этом смысле неделимое обнаруживаются так же, как лишенность. То же самое можно сказать и о всем прочем, например о том, как познается зло или черное. А именно: их познают некоторым образом через противоположное им. Познающее же должно быть в возможности этими противоположностями, и [вместе с тем] в нем должно быть единое. Если же нечто не имеет противоположного себе, то оно познает само себя, есть [всегда] действительность и существует отдельно.

Высказывание есть высказывание чего-то о чем-то, как, например, утвердительная речь, и всякое высказывание истинно или ложно. Между тем не всякий ум таков: ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого], — не [всегда]; и так же как ви́дение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно, но [различение того], есть ли вот это бледное человек или нет, не всегда истинно, точно так же обстоит и с бестелесным [как предметом мысли].

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Знание в действии тождественно своему предмету, 431a
знание в возможности у отдельного человека — но не знание вообще — по времени раньше. Ведь все возникающее возникает из сущего в действительности. Очевидно, что ощущаемое превращает способность ощущения из сущей в возможности в деятельную: ведь последняя не испытывает воздействия и не изменяется. Поэтому здесь имеется особый вид движения. Дело в том, что движение, как было сказано [1], есть действие

незаконченного, действие же вообще — действие законченного — есть нечто иное.

Чувственное восприятие сходно с простым высказыванием и мышлением. Когда же оно доставляет удовольствие или неудовольствие, [душа], словно утверждая или отрицая, начинает к чему-то стремиться или чего-то избегать. И это испытание удовольствия или неудовольствия есть деятельность средоточия чувств (aisthetikē mesotēs), направленная на благо или зло как таковые. Избегание и стремление в действии также суть эта деятельность, при этом способность стремления и способность избегания не разнятся ни друг от друга, ни от способности ощущения, но бытие их различно.

Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения. Утверждая или отрицая благо или зло, она либо избегает его, либо стремится к нему; поэтому душа никогда не мыслит без представлений, а подобно тому как воздух определенным образом воздействует на зрачок, а сам зрачок — на другое (то же можно сказать и об органе слуха), [точно так же представления воздействуют на размышляющую душу]. Последнее же (to eschaton) есть нечто единое, т. е. единое средоточие, бытие же его многообразно.

Уже раньше было сказано, посредством чего душа судит о том, что сладкое отличается от теплого; об этом можно сказать и так. Различающее есть нечто единое, и оно как бы проводит межи. И упомянутые [ощущения сладкости и тепла], будучи едиными по соотношению и числу, находятся в таком же отношении друг к другу, как [соответствующие ощущаемые свойства] друг к другу. Какая, в самом деле, разница, спросить ли, как различают разнородное[2], или спросить, как различают противоположное, например белое и черное? Пусть относятся между собой как такие противоположности *А*, белое, и *Б*, черное, а *В* и *Г* — как *А* и *Б*, и наоборот. Если, стало быть, *В* и *Г* будут присущи одному, то они будут относиться друг к другу, как *А* и *Б*, и они одно и то же и единое, но бытие их различно; подобным же образом будет обстоять дело и
431b с *АБ*. То же самое получилось бы, если бы *А* было сладким, а *Б* — белым.

Таким образом, мыслящее мыслит формы в обра-

зах (phantasmata), и в какой мере ему в образах проясняется, к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой же мере оно приходит в движение и в отсутствие ощущения при наличии этих образов. Например, восприняв вестовой огонь и замечая, что он движется[3], мыслящее [существо] благодаря общему чувству узнает, что приближается неприятель. Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно видя глазами, рассуждает и принимает решения о будущем, исходя из настоящего. И когда мыслящее скажет себе, что там есть нечто доставляющее удовольствие или неудовольствие, оно и здесь начинает избегать или стремиться и вообще становится деятельным.

А не относящиеся ни к какой деятельности истинное и ложное — одного рода с благом и злом. Разница лишь в том, что истинное и ложное берутся безотносительно, благо и зло — по отношению к чему-нибудь.

Так называемое отвлеченное ум мыслит так, как мыслят курносое: то как курносое в виде чего-то неотделимого [от материи], то как вогнутое, если бы кто действительно его помыслил без той плоти, которой присуще вогнутое[4]; так ум, мысля математические предметы, мыслит их отделенными от тела, хотя они и не отделены от него. Вообще ум в действии есть то, что́ он мыслит. Однако может ли он, будучи сам не отделенным от тела (megethos), мыслить что-либо как отделенное или не может — это следует рассмотреть в дальнейшем.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Теперь, подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что́ познается, а ощущение — то, что́ ощущается. Но в каком смысле — это надо выяснить.

Итак, знание и ощущение разделяются по предметам: знание и ощущение в возможности относятся к предметам в возможности, знание и ощущение в действии — к предметам в действительности. Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая —

тому, что́ ощущается, вторая — тому, что́ познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука:
432a как рука есть орудие орудий [1], так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого.

Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: [сюда относится] и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения (aisthēmata), только без материи.

Воображение же есть нечто иное, нежели утверждение и отрицание. Ведь истинное и ложное есть сочетание мыслей. Что же отличает первично [2] мыслимое от представлений? Или и другое мыслимое не представления, но без представлений оно не бывает.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Душа животных отличается двумя способностями: способностью различения, которое осуществляется размышлением и ощущением, и способностью приводить в пространственное движение; об ощущении и уме достаточно выяснено; относительно же движущего следует рассмотреть, что же оно такое в душе, есть ли оно какая-нибудь одна часть души, отделимая либо пространственно, либо только мысленно, или вся душа, и если оно некоторая часть, то есть ли оно некая особая часть помимо тех частей, которые обычно перечисляют и о которых мы говорим, или оно одна из них. И здесь сразу возникает затруднение: в каком смысле следует говорить о частях души и сколько их. Ведь с какой-то стороны кажется, что имеется бесчисленное множество их, а не только части, о которых говорят те, кто различает [1] способности рассуждения, страстей и желания, или те [2], кто различает способности, основывающиеся и не основывающиеся на разуме. По тем призна-

кам, которыми различают эти способности, обнаруживаются и другие части, значительно разнящиеся от указанных,— части, о которых мы уже говорили, а именно: растительная, которая свойственна растениям и всем животным, и способность ощущения, которую нелегко отнести к способностям, не основывающимся или основывающимся на разуме, и, кроме того, способность воображения, отличная по своему существу (to einai) от всех и вызывающая большое затруднение, 432b с какой из перечисленных частей она тождественна или разнится, если признать существование отдельных частей души. Кроме них, еще имеется способность стремления, которое и по своему смыслу и по силе представляется отличной от всех способностей. И было бы нелепо отрывать ее [от других]. Ведь в разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть. Если же душа состоит из трех частей [3], то в каждой части будет стремление.

Так вот и поставлен теперь вопрос: что же такое то, что приводит животное в пространственное движение? Ведь движение роста и упадка, свойственное всем живым существам, вызывается, по-видимому, присущими всем способностью воспроизведения и растительной способностью. Вдыхание и выдыхание, сон и бодрствование будут исследованы позже. Ведь и относительно их возникают большие трудности. Что же касается движения в пространстве, то следует рассмотреть, чтó движет животное при хождении. Ясно, что это не растительная способность. Ведь хождение всегда совершается ради чего-то и связано с представлением или стремлением, ибо, не стремясь к чему-то или не избегая чего-нибудь, ничто не движется, разве только насильно. Далее, в таком случае растения были бы способны к движению и обладали бы каким-то органом для этого движения. Подобным же образом и способность ощущения не может вызывать движения в пространстве. Ведь многие животные, имеющие ощущения, прикованы к своему месту и совершенно неподвижны. Поэтому раз природа ничего не делает напрасно и не упускает ничего необходимого (разве что у существ уродливых [4] и не достигающих полного развития), а указанные животные достигают полного развития и не уроды, доказательством чего служит

то, что они способны к воспроизведению, становятся зрелыми и приходят в упадок, то они должны были бы обладать органами передвижения. Но и способность рассуждения, и так называемый ум также не могут приводить в движение: ведь созерцающий ум не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться, между тем движение всегда принадлежит тому, кто или чего-то избегает, или чего-то добивается. Но и тогда, когда ум созерцает что-либо подобное, он этим не побуждает к тому, чтобы чего-то добиваться или избегать; так, например, часто размышляют о чем-то страшном или приятном, однако это не возбуждает страх; приходит
433a же в движение сердце (а когда дело идет о приятном — уже другая какая-то часть). Даже когда ум предписывает, а размышления подсказывают чего-то избегать или добиваться, не побуждаются этим к действию, а поступают согласно желанию, как, например, невоздержанный человек. И вообще мы видим, что сведущий во врачебном искусстве не обязательно лечит, что показывает, что не знание, а другая сила[5] вызывает действие, согласное знанию. Но и стремление не есть решающее в этом движении. Ведь владеющие собой люди, хотя и имеют стремление и желание, не делают того, к чему у них есть стремление, а сообразуются со своим умом.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Движут, видимо, по крайней мере две способности — стремление и ум, если признать воображение своего рода мышлением: ведь люди часто вопреки знанию сообразуются со своими представлениями, а у других живых существ нет ни мышления, ни способности рассуждения, а есть одно лишь воображение. Таким образом, и то и другое — ум и стремление — побуждает к пространственному движению, а именно ум, размышляющий о цели, т. е. направленный на деятельность; от созерцающего ума он отличается своей направленностью к цели. Всякое стремление также имеет цель. А то, к чему имеется стремление, есть начало для ума, направленного на деятельность: последнее[1] и есть [движущее] начало действия. Таким образом, нужно считать правильным взгляд, что движут эти две способности — стремление и размышление, направленное на

деятельность. А именно: движет предмет стремления, и через него движет размышление, так как предмет стремления есть начало для него. Но и воображение, когда приводит в движение, не движет без стремления.

Итак, движущее одно — предмет стремления. Ведь если бы двигали две способности — ум и стремление,— то они двигали бы в силу какого-то общего им свойства (eidos). Ум же, совершенно очевидно, не движет без стремления (ведь воля есть стремление, и, когда движение совершается сообразно размышлению, оно совершается и сообразно воле). Между тем стремление движет иногда вопреки размышлению: ведь желание есть некоего рода стремление. Ум всегда правилен, стремление же и воображение то правильны, то неправильны. Поэтому приводит в движение всегда предмет стремления, но он есть либо [действительное] благо, либо благо кажущееся, и притом не всякое, а подлежащее осуществлению; благо же, подлежащее осуществлению, таково, что с ним дело может обстоять и иначе[2].

Итак, очевидно, что движет та способность души, которая называется стремлением. Для тех же, кто различает части души, поскольку они различают и разделяют 433b ее в соответствии со способностями, этих способностей очень много: растительная, способность ощущения, мыслительная, воля, наконец, способность стремления; все они в большей мере отличаются друг от друга, чем способность желания от способности страстей. А так как бывают противоположные друг другу стремления, а это случается, когда разум противостоит желаниям, происходит же это у тех, кто обладает чувством времени (ведь ум велит воздерживаться ввиду будущего, желания же побуждают к осуществлению тотчас же, ибо удовольствие, получаемое сразу же, кажется и безусловным удовольствием, и безусловным благом оттого, что не принимают во внимание будущее), то по виду движущее едино — это способность стремления как таковая (первое же из всего движущего — предмет стремления: ведь он-то и движет, будучи неподвижным, в силу того, что его мыслят или воображают), по числу же движущих много.

Движение включает в себя троякое: во-первых, движущее, во-вторых, то, чем оно приводит в движение, и, в-третьих, движимое; движущее в свою очередь двояко: или оно неподвижно, или и движет и движимо;

неподвижное же движущее — это подлежащее осуществлению благо; то, что и движет и движимо,— способность стремления (ведь стремящееся движется, поскольку оно стремится, и стремление как деятельность есть некоторого рода движение), а то, что движимо,— живое существо. Орган же, которым стремление движет,— это уже нечто телесное; поэтому для исследования его необходимо рассматривать действия, общие телу и душе. Теперь же лишь вкратце укажем, что движущее при помощи органа есть то, у чего начало совпадает с концом, как в сочленении[3]. Ведь в сочленении имеется выпуклое и полое, одно из них — конец, другое — начало; поэтому одно покоится, другое движется; по своей выраженной в определении сущности они различны, пространственно же — неотделимы друг от друга. Все движется через толчок или притяжением; поэтому необходимо, чтобы, как в круге, нечто оставалось в покое и чтобы отсюда начиналось движение.

Вообще же, как сказано, поскольку животное обладает способностью стремления, постольку оно приводит само себя в движение. Без воображения, однако, оно не может быть способно к стремлению. Всякое же воображение связано либо с разумом, либо с чувственным восприятием. Последнему причастны и другие живые существа.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Следует также рассмотреть, что́ служит движущим
434a [началом] у низших животных, которым присуще только одно чувство — осязание. Возможно ли, чтобы у них было воображение и желание, или нет? Очевидно, им свойственно испытывать неудовольствие и удовольствие. А если так, то необходимо имеются у них и желания. Но каким образом у них может быть воображение? Не таким ли образом, что так же как их движения неопределенны, так и воображение у них имеется, но в неопределенном виде?

Итак, воображение, связанное с чувственным восприятием, свойственно, как было сказано, другим животным; воображение же, связанное с рассуждением, имеется у тех, кто наделен разумом. Ведь это уже дело разума — поступать так или этак. А применять нужно одно мерило: ведь добиваются большего блага. Так что из многих представлений можно составить одно.

По той же причине, по-видимому, низшие животные не могут составлять мнения, потому что они не способны к умозаключению, между тем мнение опирается на умозаключение. Поэтому стремление лишено способности рассуждать. Иногда же стремление берет верх и приводит в движение волю. А подчас воля, наподобие небесной сферы[1], берет верх над стремлением. Иной раз — при невоздержанности — одно стремление берет верх над другим стремлением. По природе же высшее всегда более способно властвовать и приводить в движение. Таким образом, имеются уже три вида движения[2].

Что же касается познавательной способности, то она не приводится в движение, а пребывает в покое. Так как суждение и размышление (logos) направлены отчасти на общее, отчасти на единичное (в первом случае разумеют, что человек с такими-то свойствами должен делать то-то, во втором же случае — что вот это теперь таково и что я таков), то движет мнение, направленное на единичное, а не на общее, или же движут оба мнения, но одно в большей мере пребывает в покое, другое же нет.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Итак, всему, что живет и обладает душой, необходимо иметь растительную душу от рождения до смерти: ведь необходимо, чтобы родившееся росло, достигало зрелости и приходило в упадок, а это невозможно без пищи; таким образом, необходимо, чтобы растительная способность была у всего того, что растет и приходит в упадок.

Ощущение же не необходимо свойственно всем живым существам. Ведь те, у которых тело простое, не могут иметь осязание, ⟨но ни одно животное не может существовать без осязания⟩, не имеют его и те, которые не способны воспринимать формы без материи[1]. Животное же необходимо имеет ощущение, если верно, что природа ничего не делает напрасно. Ведь все в природе существует ради чего-то или должно быть чем-то сопутствующим тому, что существует ради чего-то. Так вот, если бы тело, способное к передвижению, не обладало ощущением, оно бы погибло и не достигло цели, назначенной ему природой. В самом 434b
деле, как могло бы оно питаться? Конечно, у тех,

которые прикованы к своему месту, питание имеется на той почве, откуда они произошли. Однако невозможно, чтобы подвижное и рожденное тело имело душу и различающий ум, а способности ощущения не имело. (Впрочем, это также невозможно для нерожденного тела[2]. Почему бы ему не иметь [способность ощущения]?[3] Разве отсутствие этой способности было бы лучше для души или для тела? Но ни то ни другое не имеет места. Ведь от отсутствия ощущений ни душа не будет больше мыслить, ни тело не будет существовать дольше.) Таким образом, каждое подвижное тело без ощущения не будет иметь души.

Тело, обладающее ощущением, должно быть или простым, или сложным. Но простым оно не может быть. Ведь в таком случае оно не имело бы осязания, а осязание иметь необходимо. Это ясно из следующего. А именно: так как животное есть одушевленное тело и всякое тело есть нечто осязаемое, осязаемое же есть то, что воспринимается осязанием, то необходимо, чтобы и тело животного было способно к осязанию, если животное должно сохраняться. Ибо остальные чувства воспринимают через иное; таковы обоняние, зрение, слух. Если же непосредственно соприкасающееся с чем-то существо не будет обладать ощущением, то оно не сможет одного избегать, а другое приобретать. В таком случае животному невозможно будет сохраняться. Поэтому-то и вкус есть некоторого рода осязание: ведь он возбуждается пищей, пища же есть осязаемое тело. Ни звук, ни цвет, ни запах не питают и не содействуют ни росту, ни упадку. Таким образом, вкус необходимо есть некоторого рода осязание, потому что он есть ощущение осязаемого и пригодного для питания.

Итак, оба этих чувства необходимы всякому животному, и очевидно, что животное не может существовать без осязания. Остальные же чувства существуют ради блага и встречаются уже не во всяком роде животных, а у некоторых; так, они необходимо присущи животным, способным передвигаться. Для своего сохранения такое животное должно воспринимать не только путем соприкосновения, но и на расстоянии. А это возможно, если животное способно ощущать через среду — таким образом, чтобы среда испытывала воздействие от ощущаемого и приводилась им в дви-

жение, а ощущающее существо испытывало бы воздействие от среды. Ведь подобно тому как приводящее в пространственное движение действует, пока не вызывает изменения, а толкнувшее заставляет другое тело толкать, и движение это происходит через среду, причем первое движущее толкает, не будучи само толкаемо, последнее же тело только принимает толчок, само не толкая, а среда и принимает, и производит толчок (при этом посредствующих звеньев может 435a быть много), точно так же это происходит при превращениях, разве что изменяющееся остается на месте. Так, если погрузить какой-то предмет в воск, воск будет двигаться до тех пор, пока не погрузится предмет. Камень же в этом случае не пришел бы в движение, вода же отхлынула бы далеко. Больше всего движется, воздействует и испытывает воздействия воздух, если только он сохраняет устойчивость и составляет нечто единое. Поэтому относительно преломления света лучше предполагать, что воздух, пока он составляет нечто единое, испытывает воздействие от фигуры и цвета, чем думать, будто преломляется свет, истекающий из глаз[4]. На гладкой поверхности воздух составляет нечто единое; поэтому он в свою очередь воздействует на зрение, точно так же как отпечаток проникает в воск до предельной глубины.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Итак, совершенно очевидно, что тело животного не может быть простым, т. е. состоящим, например, из одного лишь огня или одного лишь воздуха. В самом деле, без осязания оно не может иметь какое-либо другое ощущение: ведь, как было сказано, всякое одушевленное тело способно осязать; остальные простые тела, кроме земли, могут составлять органы чувств, но все они делают чувства способными воспринимать через иное, т. е. через среду. Осязание (haphē) же получается от непосредственного соприкосновения (haptesthai) с предметами, поэтому оно и носит это название. Хотя и остальные органы чувств воспринимают путем соприкосновения, но через иное. По-видимому, только осязание воспринимает непосредственно (di'hautēs). Таким образом, тело животного не может состоять из какого-либо одного из этих элементов. Не

может оно состоять и из земли. Ведь осязание есть как бы средоточие всего осязаемого, и орган его способен воспринимать не только разные свойства земли, но и различные степени тепла и холода и все другие доступные осязанию свойства. Поэтому-то мы не ощу-
435b щаем костями, волосами и подобными частями тела, так как они состоят из земли. Поэтому же и растения не обладают никакими ощущениями, так как они состоят из земли. Без осязания не может быть никакого другого чувства, а орган осязания не состоит из земли или только одного из других элементов.

Итак, совершенно очевидно, что это единственное чувство, утрата которого неизбежно приводит животных к гибели. Ведь невозможно, чтобы не было животным то, что обладает этим чувством, и животному не обязательно иметь какое-либо другое чувство, кроме него. Поэтому чрезмерная сила прочего ощущаемого, например цвета, звука или запаха, пагубна только для [соответствующих] органов чувств, но не для самого животного (разве лишь привходящим образом, как, например, если одновременно со звуком происходит толчок или удар или если зрительные образы или запахи приводят в движение нечто такое, что может вызвать гибель через соприкосновение). Вкус также может оказаться пагубным лишь в той мере, в какой он действует через чувство осязания. Чрезмерная же сила осязаемых свойств, например тепла, холода или жесткости, пагубно действует на само животное. В самом деле, чрезмерная сила любого ощущаемого разрушает орган чувства, так что и чрезмерность осязаемого свойства разрушает осязание, а от осязания зависит жизнь: ведь было доказано, что без осязания животное существовать не может. Поэтому чрезмерность осязаемых свойств разрушает не только орган чувства, но и само животное, так как осязание — единственное чувство, необходимое животному.

Как было сказано[1], животное обладает прочими чувствами не ради существования, а ради блага, например зрением, чтобы видеть, так как животное обитает в воздухе или воде и вообще в прозрачной среде; вкусом, чтобы, распознавая приятное и неприятное, ощущать состав пищи, желать и двигаться; слухом, чтобы ему самому было что-то сообщено, а речью — чтобы сообщать что-то другим.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

«Метафизика» состоит из относительно самостоятельных работ Аристотеля (публичных выступлений, лекций, набросков к ним или составленных его слушателями записей их), объединенных проблематикой той науки, которую он называл первой философией, мудростью или теологией. «Метафизика» содержит в себе четырнадцать книг, обозначенных заглавными буквами древнегреческого алфавита от A до N (книга II обозначена строчной альфой). В этих книгах и их главах выделяют ранние, относящиеся к «среднему» периоду жизни Стагирита (347—335 гг. до н. э.), и поздние, восходящие ко второму афинскому периоду его жизни (335—322 гг. до н. э.). Кроме того, их делят на основные и побочные: основные ранние — это книги A, Б, Г; основные поздние — E, Z, H, Θ, I; побочные ранние — книга Δ, главы 1—8 книги K, книга Λ (кроме главы 8), главы 9—10 книги M, книга N; побочные поздние — главы 9—12 книги K, глава 8 книги Λ, книга M (кроме глав 9—10).

Составитель корпуса аристотелевских сочинений (Андроник Родосский или, возможно, более ранний перипатетик) поместил данный труд после произведений, посвященных исследованию природы, что и определило его название — ta meta ta physica (то, что после «Физики»). Место, занимаемое рассматриваемым трудом в своде аристотелевских сочинений, современные исследователи [1] связывают с проводившимся у стоиков делением философии на логику, физику и этику [2]: составитель корпуса рассматривал вошедшие в «Метафизику» работы как дополнительные к книгам по физике, освещающие фундаментальные вопросы учения о природе, а книгу Λ, в которой излагается концепция перводвигателя, вынес в конец как трактат,

---

[1] См. *F. Grayeff*. Aristotle and his school. An inquiry into the history of the Peripatos. London, 1974, p. 83—84.

[2] Согласно M. Pohlenz'y («Die Stoa» Göttingen, 1948. S. 33), такое деление философии было принято еще Ксенократом. Существует также мнение, что изучение метафизики следовало за изучением физики в самой перипатетической школе (см. *H. Reiner*. Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik. — In: «Metaphysik und Theologie des Aristotles». Darmstadt, 1969.

обеспечивающий переход от физики к этике (последние две книги — M и N — считаются позднейшими вставками[1]).

По указанным выше причинам, а также, возможно, из-за предполагаемых позднейших напластований «Метафизика» лишена цельности и связности; более того, в ней много неясных мест и противоречий, некоторые ее разделы представляют собой повторения (иногда дословные) других ее разделов или разделов других сочинений Стагирита. Все это создает большие трудности как для понимания «Метафизики» читателем, так и для подготовки ее перевода к изданию.

Более цельный характер носит помещенное в настоящем томе сочинение «О душе» (Peri psychēs), хотя из содержащихся в нем трех книг одна — третья — восходит к первому афинскому периоду жизни Стагирита (367—347 гг. до н. э.), а две остальные — ко второму (335—322 гг. до н. э.). Вместе с тем и в этом произведении имеется немало трудных и неясных мест. Таковы, в частности, излагаемые в кн. III рассуждения об активном и пассивном разуме, которые ввиду своей незавершенности дали повод к различному их пониманию и толкованию.

Полный русский перевод «Метафизики» был осуществлен и опубликован А. В. Кубицким (М. — Л., 1934). Перевод книг XIII—XIV, принадлежащий А. Ф. Лосеву, был издан в составе книги этого автора «Критика платонизма у Аристотеля» (М., 1929). Книга XII в переводе А. М. Водена была опубликована в «Книге для чтения по истории философии» (т. I. М., 1924). В 1890—1895 гг. в «Журнале министерства народного просвещения» печатались книги I—V в переводе В. Розанова и П. Первова.

Впервые сочинение «О душе» (без завершающей части главы 12 кн. III) было переведено на русский язык В. Снегиревым («Психологические сочинения Аристотеля. Выпуск I. Исследования о душе». Казань, 1885. До этого, в 1874 и 1875 гг. перевод В. Снегирева публиковался в «Ученых записках Казанского университета»). Перевод пятидесяти одного отрывка имеется в книге А. П. Казанского «Учение Аристотеля о значении опыта при познании» (Одесса, 1891). Второй полный перевод сочинения на русский язык принадлежит П. С. Попову (М., 1937).

В основу настоящего издания «Метафизики» положен перевод А. В. Кубицкого, опиравшегося на издания греческого текста, осуществленные Ross'ом и Christ'ом, а сочинения «О душе» — перевод П. С. Попова, опиравшегося на издание Biehl'я. При подготовке настоящего издания тексты были заново сверены М. И. Иткиным с греческим оригиналом с привлечением, в частности, нового издания Jäger'a («Aristotelis Metaphysica», Oxford, 1963). При сверке и редактировании «Метафизики» и «О душе» были учтены помимо английских и немецких переводов, опубликованных ко времени выхода в свет предыдущих изданий на русском языке, новый английский перевод «Метафизики», осуществленный Apostle'ом (Bloomington — London, 1966), и немецкие переводы «О душе», выполненные O. Gigon'ом («Die Werke des Aristoteles», Bd 2. Zürich, 1950) и W. Theiler'ом («Aristoteles. Werke», Bd. 13. Berlin, 1973).

---

[1] См. *J. H. Randall Jr.* Aristotle. New York, 1969, p 108.

Положенные в основу настоящего издания переводы обоих сочинений Аристотеля подверглись значительной переработке в плане приближения русского текста к греческому оригиналу, уточнений смысла, устранения моментов модернизации, существенного изменения терминологии и стилистических исправлений.

Примечания к «Метафизике» и сочинению «О душе» для настоящего тома составлены А. В. Сагадеевым (при составлении их были использованы отдельные примечания к предыдущим изданиям этих произведений и комментарии Apostle'а к «Метафизике»).

МЕТАФИЗИКА

Книга первая (A)

Глава первая

[1] *Пол* из Акраганта — софист (ученик Горгия), чьими устами Платон высказывает данную мысль. См. *Платон.* Горгий 448 с, 426 b. — *65.*

[2] Больной необходимо является человеком, но человек бывает больным лишь акцидентально, привходящим образом, ввиду чего лечение данного больного оказывается сущностным, а в его лице человека вообще — акцидентальным. — *66.*

[3] Искусство отличается от науки тем, что оно направлено не на изучение сущего как такового, а на создание вещей. Искусство появляется тогда, когда на сходные предметы вырабатывается единый общий взгляд, объединяющий многие эмпирические представления, благодаря которым приобретается навык, или опыт, возникающий из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же; поскольку же содержание этих воспоминаний составляют восприятия единичных предметов, то и сам опыт имеет дело только с единичным. Следует, однако, иметь в виду, что Аристотель не всегда последовательно проводит различие между «наукой» и «искусством». — *66.*

[4] В угловые скобки заключены слова, которые отсутствуют в более ранних рукописях. В квадратных скобках даны слова, отсутствующие в греческом тексте, но необходимые для правильной передачи смысла. В круглых скобках — пояснительные слова и фразы, которые в большинстве случаев заключены в таковые в самом греческом тексте. — *66.*

[5] Под *всем остальным, относящимся к тому же роду,* Аристотель подразумевает рассудительность, мудрость и ум (см. «Никомахова этика» 1139 b 14—1142 a 30). — *67.*

Глава вторая

[1] Потенциально, в возможности. Ср. «Вторая аналитика» I 24, 86 a 22—30. — *68.*

[2] Начало арифметики — единица, геометрии — точка; и единица и точка неделимы, но точка в отличие от единицы харак-

теризуется не только неделимостью, но и тем, что имеет положение в пространстве (ср. «Вторая аналитика» I 27, 87 а 31—37). — *68.*

[3] Т. е. цель. — *69.*

[4] Под *искусством творения* (или «творческим искусством») подразумевается любое искусство, направленное на создание чего-то с использованием знаний, почерпнутых из умозрительных (теоретических) наук. — *69.*

[5] *Симонид* с острова Кеос (557—467 до н. э.) — греческий поэт. — *69.*

Глава третья

[1] Т. е. ближайшая причина. — *70.*

[2] *Суть бытия* (букв. «что именно есть ставшее») — то, чем является вещь согласно своему определению или что остается в ней по отвлечении ее от материи (см. 1017 b 21—22). — *70.*

[3] Hypokeimenon — букв. «лежащее в основе» («под-лежащее»). В логике — субъект. — *70.*

[4] См. «Физика» II 3, 194 b 16—195 b 30. — *70.*

[5] Здесь *естество* употребляется в значении элемента, стихии (см. 1014 b 27—35). — *71.*

[6] Букв. «мусическим». К этому термину, сближавшемуся по смыслу со словом «образованный», Аристотель прибегает для обозначения категории качества; в данном случае он хочет сказать, что Сократ не вообще становится, не возникает, а становится другим, т. е. претерпевает качественное изменение. — *71.*

[7] *Океан* и *Тефия* — родители Океанид (морских божеств).— *71.*

[8] О *Гиппоне,* жившем во времена Перикла, Александр Афродисийский (Comm. 428, 21—23) писал, что он прозван «безбожником», поскольку доказывал, что нет ничего помимо чувственно воспринимаемых вещей. Мир, согласно Гиппону, возник в результате преодоления воды образовавшимся из нее огнем. — *72.*

[9] *Диоген* из Аполлонии на Крите, выступивший ок. 430 г. до н. э. в поддержку учения Анаксимена, стремился объяснить физические и психические явления разрежением (нагреванием) и сгущением (охлаждением) воздуха как несотворенного и беспредельного начала, которое образует и упорядочивает бесконечно сменяющие друг друга миры. — *72.*

[10] Т. е. что не воздух возникает из воды, а вода возникает из воздуха вследствие его охлаждения и сгущения. — *72.*

[11] *Простые тела* — четыре элемента: земля, вода, воздух и огонь. — *72.*

[12] *Гиппас из Метапонта* (V в. до н. э.) отождествлял пифагорейский центральный огонь с гераклитовским первовеществом.

[13] К воде, воздуху и огню. — *72.*

[14] По учению Эмпедокла, элементы не могут превращаться друг в друга или, соединившись, образовывать новый элемент; они способны лишь в той или иной пропорции смешиваться друг с другом и рассеиваться под воздействием сил «дружбы» («любви») и «вражды». — *72.*

[15] Термин *гомеомерии* (однородные частицы) Аристотель использует для обозначения того, что́ Анаксагор называл семенами вещей, под которыми подразумевал лежащие в основе всего бесчисленные невозникшие, непреходящие и неизменные тельца с однородной структурой, соответствующей определенному качеству. — *72.*

[16] Причину движения. — *73.*

[17] «Теплое» и «холодное». — *73.*

[18] *Гермотим из Клазомен* слыл чудотворцем, душа которого способна на длительное время покидать свое тело и вновь возвращаться в него. — *73.*

Глава четвертая

[1] *Гесиод.* Происхождение богов, стихи 116—119. — *73.*

[2] См. «Физика» II 3, 194 b 16—195 b 30; II 7, 198 a 14—b 9. — *74.*

Глава пятая

[1] В учении пифагорейцев — небесное тело, расположенное между землей и центральным космическим огнем. — *76.*

[2] См. «О небе» II 13, 293 a 20 — b 3. — *76.*

[3] В последнем случае противопоставляются квадрат и разносторонний прямоугольник. — *76.*

[4] *Алкмеон из Кротона* (нач. V в. до н. э.) — врач, прославившийся своими анатомическими исследованиями, изучением органов чувств и сделанным им открытием, что мозг — центральный орган разумной деятельности. Алкмеон, в частности, утверждал, что на человеческий организм воздействуют противоположные силы и что задача врача состоит поэтому в том, чтобы поддерживать составные элементы тела в равновесии. — *76.*

[5] Physiologoi — «фисиологи», мыслители, исследовавшие природу. — *77.*

[6] «Одно и то же есть мысль и бытие» (*Парменид.* О природе, V 1). — *77.*

[7] *Мелисс* из Самоса (V в. до н. э.). — последний представитель школы элеатов. — *77.*

[8] *Ксенофан* из Колофона (вторая половина VI в. до н. э.) — основатель школы элеатов. — *77.*

[9] См. «Физика» I 2, 184 b 15—186 a 3. — *78.*

[10] Т. е. пифагорейцев (основанная Пифагором школа находилась в Кротоне, городе на юге Италии). — *78.*

[11] Речь идет, видимо, о двух противоположных началах («предел» и «беспредельное») или о числе как материи для сущего, с одной стороны, и как выражении его состояний и свойств — с другой. — *78.*

[12] Т. е. того, что определяется как беспредельное и единое. — *78.*

[13] To ti einai. Букв. «что́ именно есть [данная вещь]». — *78.*

[14] У пифагорейцев нередко получалось так, что один и тот же предмет обозначался несколькими числами и, наоборот, одно и то же число обозначало несколько предметов (число 4, например, служило для обозначения дружбы, справедливости, тела). — *78.*

[15] В доплатоновские времена. — *78.*

Глава шестая

[1] *Кратил* (конец V в. до н. э.) — ученик Гераклита, учитель Платона. Его именем назван один из диалогов Платона. — *79.*

[2] *Эйдосами* (или «идеями») Платон называл вечные и неизменные умопостигаемые прообразы вещей (их роды и виды), запредельные по отношению к преходящим и изменяющимся чувственно воспринимаемым предметам, которые существуют через «причастность» этим своим прообразам. В настоящем издании eidos переводится как «эйдос», когда речь идет об «идеях» Платона, как «форма», когда говорится о материи и форме, и как «вид», когда eidos рассматривается наряду с родом и индивидом. — *79.*

[3] *Одноименные* с эйдосами вещи — это чувственно воспринимаемые предметы, разделяющие название и суть бытия объемлющих их родов и видов. — *79.*

[4] В учении Платона *большое и малое* — неоформленное пространство, выступающее в качестве материальной «соипричины» существования телесного мира. — *79.*

[5] *Диалектика,* согласно Платону, — это высшая наука о сущем, искусство побуждать к исследованию посредством указания противоречий в обычных мнениях о вещах и в то же время метод постижения истины. Этот метод предполагает, с одной стороны, обнаружение в многообразном общего и единого, восхождение от первоначальных предположений к их умопостигаемым основаниям, вплоть до наивысшего — блага, а с другой — нисхождение к исходным предположениям через деление родов на виды — вплоть до «неделимого». — *80.*

[6] Речь, по-видимому, идет о непроизводных математических числах. — *80.*

[7] По представлениям Платона и Аристотеля, *мужское* начало — формообразующий принцип, а *женское* — материальный. — *80.*

Глава седьмая

[1] См. «Физика» II 3, 194 b 16—195 b 30. — *81.*

[2] Речь, возможно, идет об «апейроне» (неопределенном) Анаксимандра, хотя, насколько известно, сам он не высказывался о ближайших качествах принятой им первоосновы сущего. — *81.*

[3] Материальной причины. — *81.*

[4] А именно Платон и его школа. — *81.*

[5] Конъектура Bywater'a — Ross'a: toioyton вместо toytōn (этих). — *82.*

Глава восьмая

[1] По свидетельству Аэция (IV 5), Ксенофан считал, что «из земли все [возникло] и в землю все обратится в конце концов».— *82.*

[2] См. «О небе» III 7, 305 a 33—306 b 2. — *83.*

[3] *Определенным нечто* (tode ti) Аристотель называет нечто конкретное, на что можно указать как на «вот это». — *84.*

[4] Здесь и в некоторых других случаях далее Аристотель говорит от имени платоновской школы, причисляя к ней себя как ученика ее основателя. — *84*.

[5] В отношении *сущности,* которая возникает, уничтожается и движется. — *84*.

Глава девятая

[1] Ниже (1078 b 36) говорится, что эйдосов у платоников оказывается больше, чем единичных вещей. — *86*.

[2] См. прим. 4 к гл. 8. — *86*.

[3] Аргументы, из которых не получается силлогизма, Александр Афродисийский (Comm. 58, 27—29) иллюстрирует таким примером: если есть какая-нибудь истина, то, надо полагать, существуют идеи, ибо среди окружающих нас вещей ничто не истинно; и если есть память, то имеются идеи, ибо память имеет своим предметом то, чтó сохраняется. — *86*.

[4] На «школьном» жаргоне платоников *доказательствами от знаний* называли такие, которые исходили из утверждения, что объектом знания должно быть устойчивое и общее, а чувственно воспринимаемые предметы преходящи и единичны, ввиду чего предметом знания могут быть лишь эйдосы. Между тем, по мнению Платона, как утверждает Аристотель, для предметов, создаваемых «искусством творения», нет эйдосов, ибо последние имеются только для вещей, существующих от природы (см. 991 b 6—7; 1070 a 18—21). Но создаваемые искусственно предметы также являются объектом знания. (Необходимо заметить, что на самом деле Платон не отрицал существования эйдосов для предметов, создаваемых «искусством творения», — о такого рода эйдосах он говорит, например, в «Государстве» и «Кратиле». Неверно также утверждение Аристотеля о том, что Платон отрицал существование идей отношений и идей отрицаний.) — *86*.

[5] Так, должен был бы существовать единый эйдос «не-человек», которому были бы «причастны» предметы, входящие в великое множество классов, помимо класса «человек». — *86*.

[6] Данный довод основан на признании необходимости существования эйдосов для ряда предметов, которые могут всецело исчезнуть, но сохраниться в общем виде в человеческой мысли. Но то же самое можно отнести и к единичным предметам и утверждать, что по той же причине для каждого из них должен существовать особый эйдос. — *86*.

[7] Теперь Аристотель излагает затруднения, осознавшиеся самим Платоном (учение об идеях подвергалось критическому разбору в диалогах «Парменид», «Филеб» и «Софист»). — *86*.

[8] Повторение этого рассуждения см. в кн. XIII (гл. 4), где, однако, оно уже ведется не от имени платоников. — *86*.

[9] Этот довод сводится к следующему: если мы сличаем чувственно воспринимаемого человека с «самим-по-себе-человеком» (идеей человека), то, поскольку между ними есть сходство, необходимо должна возникнуть новая идея, общая для «первого», чувственно воспринимаемого человека, и «второго», умопостигаемого; сличение этой новой идеи — идеи «третьего человека» — с тем же чувственно воспринимаемым человеком порождает новую идею и т. д. до бесконечности; таким образом, для каждого человека (равно как для каждого предмета) должна су-

ществовать не одна идея, а бесконечное множество идей, обусловливающих сходство между «первым» и «вторым», «первым» и «третьим» и т. д. Этот довод против теории идей излагался уже самим Платоном (см. «Парменид» 132 d — 133 a). — *86.*

[10] Речь идет о началах, в частности о материальном начале — о двоице, состоящей из «большого и малого». — *87.*

[11] Т. е. поскольку он сущность (субстанция). — *87.*

[12] Двойному как вечному эйдосу в его самостоятельном бытии, а не поскольку оно есть свойство чего-то другого. — *87.*

[13] К этому выводу Аристотель приходит на основании следующего рассуждения: единичные предметы причастны эйдосам самим по себе, а не поскольку эйдосы сказываются о каком-то субстрате, будучи свойством чего-то другого, так как в последнем случае предмет определялся бы через то, о чем сказывается данный эйдос, т. е. имел бы случайное определение. Следовательно, раз предметы причастны эйдосам, последние должны быть сущностями (субстанциями). — *87.*

[14] Таковы математические двойки (см. выше 987b 16—17). — *87.*

[15] Для небесных тел. — *87.*

[16] Для характеристики отношения между идеями и чувственно воспринимаемыми предметами не подходит ни одно из значений выражения «быть из чего-то», рассматриваемых в гл. 24 кн. V. — *88.*

[17] См. *Платон.* Федон 100 c — e. — *88.*

[18] Коль скоро они созданы искусственным образом, а не существуют от природы. — *88.*

[19] Т. е. те, что созданы искусственным образом. — *88.*

[20] Если чувственно воспринимаемые предметы причастны эйдосам, а эйдосы суть числа, то и эти предметы должны быть числами, что представляется нелепым. — *88.*

[21] Речь, по-видимому, идет о числе как выражении отношения между этими субстратами. — *89.*

[22] В арифметике одно актуальное число может стать частью другого, утратив при этом свое актуальное бытие; но такого не может случиться с эйдосом, поскольку он существует отдельно и неподвижен. — *89.*

[23] Согласно Александру Афродисийскому (Comm. 82,9 и сл.), главные из этих нелепостей сводятся к тому, что сами-по-себе-числа (идеальные числа) были бы только суммами разного количества единиц и, следовательно, качественные различия предметов определялись бы началами, которые отличались бы друг от друга лишь количественно. — *89.*

[24] Платон выдвигает два начала: единое как форму и двоицу как материю, из которых он выводит сами-по-себе-числа. Однако остается неясным, как и из каких начал у Платона возникают математические числа и другие «промежуточные» объекты. — *89.*

[25] Ибо каждая единица будет отличаться от другой и возникать из единого и двоицы. — *89.*

[26] Этого не может быть, так как единицы разнородны. — *89.*

[27] Коль скоро единицы и числа считаются качественно различными, при объяснении мира следует исходить из них так же, как Эмпедокл исходил из четырех элементов. Между тем платоники рассматривают единое как нечто однородное с возникаю-

щими из него единицами, поскольку каждая из них являет природу единого. Поэтому созданные единым единицы и числа не могут быть самостоятельными сущностями. — *90.*

[28] В одном случае единое только общий род для качественно различных единиц, и тогда последние будут причинами вещей; в другом — нечто существующее само по себе, и тогда оно будет началом, а единицы не будут сущностями. — *90.*

[29] В случае, если в основе линии, плоскости и тела лежат особые начала. — *90.*

[30] В линии, плоскости и теле. — *90.*

[31] Т. е. от длинного и короткого и т. д. — *90.*

[32] Платоники не говорили о каком-либо материальном начале для точек, будь то у математических объектов или чувственно воспринимаемых предметов. — *90.*

[33] Поскольку пределом линии всегда является точка. — *90.*

[34] А именно ради диалектики (см. *Платон.* Государство, 533b — e). — *90.*

[35] Как о характеристиках «большого и малого». — *91.*

[36] Ср. *Платон.* Тимей, 52—53; 57—58. — *91.*

[37] Поскольку физика немыслима без понятия движущей причины. — *91.*

[38] Т. е. если допустить, что каждому роду соответствует эйдос. Ибо восходя к высшим родам, мы дойдем до самого общего рода — до сущего, которое, однако, с точки зрения платоников, окажется самостоятельным эйдосом, а не единым универсальным бытием. — *91.*

[39] *Род* всегда есть нечто общее, но общее не всегда есть род; для Аристотеля сущее и единое не род, а всеобщее. — *91.*

[40] Аргументация, которой доказывается, что сущее и единое не могут быть родом, см. ниже 998b 22—27. — *91.*

[41] Для Платона такой наукой является диалектика (см. «Государство», 533). — *92.*

[42] Т. е. через индукцию. — *92.*

[43] Имеется в виду учение Платона о припоминании (см. *Платон.* Менон, 81 e; Федон, 72 d . — *92.*

[44] Т. е. знанием «предпосылок». — *92.*

[45] Например, зная эти элементы, даже слепой от рождения мог бы знать цвета. — *92.*

Глава десятая

[1] См. «Физика» II 3, 194b 16—195b 30. — *92.*

[2] Причины правильно назывались, но неверно толковались. — *92.*

[3] Через соотношение входящих в ее состав элементов. — *92.*

[4] Эмпедокл рассматривает четыре элемента как субстанции вещей, и в качестве таковых их можно было считать материальными причинами; но, говоря об их соотношении как о сущности вещи, он, вряд ли отдавая себе в этом ясный отчет, по сути дела говорит о формальной причине. — *93.*

[5] Вопросы, касающиеся первых начал, рассматривались в «Физике» (кн. II, гл. 3 и 7). — *93.*

Книга вторая (α)

Глава первая

[1] Ср. «Вторая аналитика» I 2, 71b 33—72a 5; «Физика» I 1, 184a 16 — b 14. — *94.*

[2] *Тимофей* (начало IV в. до н. э.) — музыкант из Милета, один из первых сочинителей дифирамбов. — *94.*

[3] *Фринид* — афинский поэт времен Пелопоннесской войны. — *94.*

Глава вторая

[1] Согласно Эмпедоклу. — *95.*

[2] Первая материя. — *96.*

[3] Т. е. о возникновении одного из другого применительно к первой материи говорить нельзя. — *96.*

[4] Бесконечный переход одного в другое. — *96.*

[5] Определение, в формулировке которого вместо названия ближайшего вида дается определение этого вида, а это последнее определение может быть расширено таким же путем и т. д. — *97.*

[6] В смысле бесконечного расширения любого определения способом, указанным в предыдущем примечании. — *97.*

[7] *Беспредельное,* например беспредельное движение, определимо конечным числом терминов. — *97.*

Книга третья (B)

Глава первая

[1] Из вероятностных и общепринятых посылок. — *100.*

[2] Относительно неотъемлемых свойств предмета, которые не входят в его определение (например, то, что сумма углов треугольника равна двум прямым). — *100.*

[3] Высшие роды. — *100.*

[4] Иными словами, и части определения, и материальные элементы. — *101.*

[5] *Дружба* у Эмпедокла есть не субстрат в собственном смысле («то, что лежит в основе»), а начало, соединяющее элементы. — *101.*

[6] Гиппас и Гераклит. — *101.*

[7] Фалес. — *101.*

[8] Анаксимен и Диоген из Аполлонии. — *101.*

Глава вторая

[1] Не по отсутствующим, а по имеющимся у предмета свойствам. — *102.*

[2] Имеется в виду то, что́ постигается не через простое определение, а путем выведения с помощью силлогизмов. — *102.*

[3] Для построения квадрата с площадью, равной площади данного прямоугольника, необходимо найти среднюю пропорциональную между сторонами этого прямоугольника. — *102.*

[4] Т. е. требуется ли для изучения начал доказательства иная наука, нежели та, что занимается причинами и началами сущностей (ср. 995b 6—10). — *103.*

[5] Все науки, казалось бы, в равной мере должны заниматься началами доказательства, но в таком случае у них был бы — по крайней мере в этом существенном отношении — один и тот же предмет, что нелепо. — *103.*

[6] *Доказывающая наука* противопоставляется знанию исходных положений (например, закона противоречия), поскольку они постигаются без доказательства. — *103.*

[7] Исходя из аксиом, относительно рода, для обоснования его свойств. — *103.*

[8] Т. е. если даже одни только начала доказательства были бы предметом одной науки, то и в этом случае все доказываемое образовало бы один общий род, что нелепо. — *103.*

[9] Изучение свойств всех сущностей окажется предметом одной науки, что нелепо. — *104.*

[10] См. прим. 4 к гл. 8 кн. I. — *104.*

[11] См. кн. I гл. 6. — *104.*

[12] Букв. «в небе». Под «небом» Аристотель нередко подразумевает Вселенную (ср. «О небе» I 9, 278b 10—24). — *104.*

[13] Имеется в виду астрономия как одна из математических наук. — *105.*

[14] Предметы оптики и теории гармонии необходимо связаны с чувственным восприятием, и, как указывает Аристотель, помещать их в область «промежуточных», математических объектов — значит помещать туда и воспринимающие существа, что нелепо. — *105.*

[15] Геометрия противопоставляется *искусству измерения* как теоретическая наука прикладной, т. е. имеющей дело с конкретными площадями и объемами; но ниже Аристотель оспаривает мнение о том, что предметом этого искусства являются только чувственно воспринимаемые величины. — *105.*

[16] Т. е. таким, как в рассуждении геометра. — *106.*

[17] По-видимому, на каком-то отрезке прямой линии. — *106.*

[18] Движения небесных сфер с соответствующими им светилами. — *106.*

[19] Если бы «промежуточные» объекты находились в чувственно воспринимаемых предметах как их сущности и причины, то так же в них находились бы и эйдосы. — *106.*

Глава третья

[1] Т. е. воздух и земля. — *107.*

[2] Поскольку в первом случае указываются род и видовое отличие, а во втором — материя и форма. — *107.*

[3] Каждый промежуточный род. — *108.*

[4] Речь идет о «последних» видах, ближайших по отношению к индивидам. — *108.*

[5] Если форма является началом в большей мере, чем материя, то, поскольку видовое отличие относится к роду, как форма к материи, оно оказывается началом в большей мере, чем род

(см. ниже 1016a 24—28; 1024a 36 — b 9; 1038a 5—9; 1045a 33—35; 1058a 21—25). — *108.*

[6] Неделимое по виду в бытии *первее* неделимого по количеству потому, что неделимое по количеству является также неделимым по виду, но не наоборот, поскольку неделимое по виду делимо по количеству на индивиды. — *108.*

[7] Как «последний» вид. — *108.*

[8] И *для отдельных людей род* — «живое существо». — *108.*

[9] Речь идет о числах и геометрических фигурах, которые могут предшествовать друг другу (или следовать друг за другом), как, например, двойка предшествует всем остальным числам; каждое число и каждая фигура существует только в своей видовой конкретности и отдельно от себя не может иметь никакого предиката. — *108.*

[10] С точки зрения платоников. — *108.*

Глава четвертая

[1] См. 998a 20—999a 23. — *109.*

[2] Если некое сущее может возникнуть только из сущего же, а это последнее — из другого сущего и т. д., то этот ряд не может быть беспредельным и должен завершиться чем-то вечно существующим, а такова первая материя (см. выше 994a 3—5). — *110.*

[3] Сущность едина по виду и не может существовать иначе, как в предмете, сущностью которой она является; множественность единых по сущности предметов определяется различием в их материи (см. ниже 1034a 7). — *110.*

[4] Вопрос задается с точки зрения платоников, для которых, допустим, сам-по-себе-человек, являющийся сущностью всех людей, един по числу. — *110.*

[5] Т. е. если бы начала были едины по числу, они в своей совокупности исчерпали бы все бытие. — *111.*

[6] Из четырех элементов. — *111.*

[7] *Эмпедокл.* О природе, фр. 21. — *112.*

[8] *Эмпедокл.* О природе, фр. 36. — *112.*

[9] *Эмпедокл.* О природе, фр. 109. — *112.*

[10] *Эмпедокл.* О природе, фр. 30. — *112.*

[11] См. выше 1000a 7—8. — *113.*

[12] *Нечто иное* — атрибут или предикат какой-либо другой сущности. — *113.*

[13] *Другое единое* — то, которое должно было бы существовать наряду с самим-по-себе-единым, чтобы получилось число как сущность. — *114.*

[14] Следовательно, число как сущность вообще не может получиться. — *114.*

[15] Axioma — здесь не в смысле самоочевидного положения, а в смысле постулата. — *114.*

[16] Один из доводов Зенона, направленных против множественности сущего, Симплиций (Phys. 139,5) излагает так: «...Он доказывает, что «если сущее множественно, то оно и велико, и мало; столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины». Вот в этом [доказательстве] он старается доказать, что то, что́ не имеет ни величины, ни толщины, ни объема, существовать не может ... И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того [соображе-

ния], что каждая из многих бесконечных [по числу вещей] имеет величину по той причине, что перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости». — *114.*

[17] Увеличения не получится, если «прибавление» осуществлять наложением одной линии или плоскости на другую. — *114.*

Глава пятая

[1] Александр Афродисийский (Comm. 184, 16) добавляет: «Очевидно также — и поверхности и линии» (в тексте, которым располагал комментатор, упоминались только числа, тела и точки). — *115.*

[2] Нечто конкретное, существующее самостоятельно, а не в качестве атрибута чего-то другого. См. прим. 3 к гл. 8 кн. I. — *115.*

[3] См. 1001b 28—29. — *115.*

[4] Здесь, как и в некоторых других случаях, под *привходящими* следует разуметь необходимые свойства, вытекающие из природы чисел и геометрических величин. — *116.*

[5] *Возникновение* и *уничтожение* понимаются как процессы, осуществляющиеся в течение известного времени. — *116.*

[6] Возникновение новых границ, сопряженное с раздвоением точек, требовало бы некоторого времени, между тем как точки, а следовательно и эти границы, начинают существовать мгновенно (см. ниже 1044b 21—29). — *116.*

Глава шестая

[1] В том, например, что они вечны и неподвижны (см. выше 987b 14—18). — *117.*

[2] См. выше 999b 24—1000a 4. — *117.*

[3] С вопросом о существовании общих начал. — *117.*

[4] Т. е. актуально. — *118.*

[5] Здесь принята конъектура Richards'a — Ross'a: вместо рукописного ekthesthai — hen thesthai. — *118.*

Книга четвертая (Г)

Глава вторая

[1] Т. е. становление сущности. — *120.*

[2] К противоположности единого и многого. — *121.*

[3] Речь, по-видимому, идет о каком-то утерянном трактате, упоминаемом Александром Афродисийским, Диогеном Лаэртским и Гесихием. — *121.*

[4] Т. е. по собственной природе, а не через другую причину. — *121.*

[5] Есть общая математика, рассматривающая вообще количества и их характеристики (равенство, неравенство, отношение и т. п.); последующими по отношению к ней выступают, например, арифметика и геометрия, из коих геометрия делится на виды, изучающие линии, поверхности или тела, а, скажем, по-

следнему из этих видов — стереометрии — подчинена механика (см. 1026a 25—27, 1064b 8—9). — *121.*

[6] И при отрицании, и при лишенности. — *121.*

[7] При лишенности всегда имеется некий субстрат, так что если о каком-то предмете говорится как о лишенном единства, то подразумевается, что он существует и притом — как нечто множественное; при отрицании же существование какого-либо субстрата не необходимо, ввиду чего единство может быть отрицаемо и по отношению к тому, чего вообще нет. — *121.*

[8] См. 1003b 35—36. — *121.*

[9] *Множество и единое* — самое общее противопоставление; их производными можно считать инаковость и тождество в отношении субстанции, различие и сходство в отношении качества, неравенство и равенство в отношении количества. — *121.*

[10] В силу того, что приобретает его (см. ниже 1055a 35—38). — *122.*

[11] Речь идет о софистах. — *122.*

[12] *Не имеющее тяжести* относится к геометрическому телу, а *имеющее ее* — к физическому. — *122.*

[13] Слово *противоположности* добавлено согласно конъектуре Александра Афродисийского (Comm. 216, 28). — *123.*

[14] В трактате «О благе» или в «Перечне противоположностей». — *123.*

Глава третья

[1] Т. е. философ. — *124.*

[2] Имеются в виду положения, развиваемые во «Второй аналитике» I 1 и II 19. — *124.*

[3] Имеются в виду Антисфен (см. прим. 1 к гл. 29 кн. V) и другие «несведущие» философы, которые требуют для всего доказательства, не зная, что начала доказательства суть положения, принимаемые без доказательства (см. 1006a 5—8, а также «Вторая аналитика» II 2, 72b 5—35). — *124.*

[4] Формулируя закон противоречия, Аристотель толкует его здесь как универсальный принцип бытия (ср. также 1061b 34—1062a 1). Этому закону Аристотель дает и логическое толкование (см. 1011b 13—14, 20—21. Ср. «Вторая аналитика» I 11, 77a 10). — *125.*

[5] А именно: «самое достоверное из всех начал — то, относительно которого невозможно ошибиться». — *125.*

[6] *Положение* (protasis) Аристотель определяет как речь, утверждающую или отрицающую что-то относительно чего-то (см. «Первая аналитика» I 1, 24a 16—17). — *125.*

[7] *Противоречие* — это такое противоположение, при котором — в отличие от противоположности — между крайними членами нет ничего промежуточного. — *125.*

Глава четвертая

[1] Гераклит (1010a 10, 1012a 24, 34), Эмпедокл (1009b 15), Анаксагор (1009 a 27, b 25), Демокрит (1009 a 27, b 11, 15). — *126.*

[2] Противники закона противоречия. — *126.*

[3] Т. е. что невозможно одновременно быть и не быть. — *126.*

[4] В отличие от логической ошибки «предвосхищения основания» (petitio principii) речь здесь идет о требовании непосред-

ственно признать то, что́ вначале подлежало доказательству, а не принцип, из которого это может быть доказано. — *126.*

[5] А именно возражающий. — *126.*

[6] *Доказательство* невозможности утверждать, что одно и то же одновременно может быть и не быть. — *126.*

[7] С тем, что в свои слова он вкладывает определенное значение. — *127.*

[8] См. 1006 b 17. — *128.*

[9] См. 1006 b 18. — *128.*

[10] Противники закона противоречия. — *129.*

[11] Т. е. «что-то есть бытие человеком в собственном смысле». — *129.*

[12] А именно сущностью человека. — *129.*

[13] Если в том, что́ обозначается именем данного предмета, заключается сущность этого предмета, то, когда предмет обозначается через отрицание этого имени, бытие предмета отличается от указанной сущности. — *129.*

[14] От субстрата к приписываемому ему свойству, от него — к другому свойству, сказывающемуся об этом свойстве, и т. д. — *130.*

[15] Судно с тремя рядами гребцов. — *130.*

[16] О *Протагоре,* объявившем человека мерой всех вещей и признававшем истинность всего порождаемого воображением и всех мнений, Аристотель говорит, что нет ему места ни в одном искусстве, кроме как в риторике и эристике (см. «Риторика» II 24, 1402 a 26—27). — *130.*

[17] Например, относительно сущности, специальной формы каждого предмета и составных частей его определения (Alex. Comm. 250 11—12). — *131.*

[18] Ни утверждение, ни отрицание. — *132.*

[19] Т. е. не-человек, не-бог, не-триера. — *132.*

[20] Т. е. о данном предмете нельзя было бы говорить все что угодно. — *132.*

[21] Предшествующим высказыванием. — *132.*

[22] Здесь принято чтение Bekker'a — Bonitz'a (ho). У Ross'a и Jäger'a ē ho ([более прав], чем тот). — *132.*

[23] Если человек, который будто бы одинаково что-то полагает и не полагает, в суждениях ценности придерживается вполне определенных взглядов, то точно так же у него должно обстоять дело и с прочими суждениями, хотя бы потому, что без них невозможны и ценностные суждения. — *133.*

[24] Ближе к истине. — *134.*

Глава пятая

[1] Так как в воображении и мнении разных людей и даже одного и того же человека истинным может оказаться противоречащее одно другому. — *134.*

[2] Если одно и то же должно и быть и не быть. — *134.*

[3] Т. е. тех, кого действительные сомнения привели к признанию совместимости противоречий и истинности всякого мнения. — *134.*

[4] По учению Анаксагора, в любом теле содержатся гомеомерии со всякими качествами, а свойства тела в целом опреде-

ляются лишь преобладанием в нем тех или иных гомеомерий. — *134.*

[5] Т. е. что пустота и атомы одинаково являются условиями существования вещества в любой его части. — *134.*

[6] *Эмпедокл.* О природе, фр. 106. — *136.*

[7] *Эмпедокл.* О природе, фр. 108. — *136.*

[8] *Парменид.* О природе, фр. 16. — *136.*

[9] «Илиада» XXIII, 698. — *136.*

[10] Т. е. потенциально (см. 1009 а 34—36). — *136.*

[11] Возражая Ксенофану, *Эпихарм,* вероятно, утверждал, что тот говорит хотя и правильно, но неправдоподобно, поскольку, согласно Ксенофану, единое неподвижно, между тем как вещи находятся в процессе явного изменения (ср. «О Ксенофане, Зеноне и Горгии» I, 974 а 1—15). — *136.*

[12] Ср. выше 994 а 3—8. — *137.*

[13] Под *изменением в качестве* подразумевается изменение по форме. — *137.*

[14] Те, кто полагает, что вещи непрестанно изменяются. — *137.*

[15] Т. е. все непрестанно изменяется. — *137.*

[16] Apopsēphidzomai означает не только оправдывать, но и отвергать, отклонять. — *137.*

[17] Phantasia здесь переводится термином *представление,* а не «воображение» потому, что за последним закрепляется значение той силы души, которая функционирует при отсутствии воспринимаемых объектов, а за «представлением» — той, которая действует и при отсутствии, и при наличии таковых. Рассматриваемая здесь возможность обманчивых представлений обусловлена тем, что безошибочные сами по себе чувственные восприятия подчас соотносят не с надлежащим предметом; но по преимуществу, как отмечает Аристотель, подобного рода ошибки возможны в отношении «общих качеств», акцидентально воспринимаемых при любом ощущении, как-то: движения, покоя, фигуры, величины, числа и единства (см. «О душе» II 6, 418 а 7—25; II 12, 425 а 17—30; III 3, 428 b 22—30; «О восприятии и воспринимаемом» 4, 442 b 4—10). — *138.*

[18] *Одеон* — здание в Афинах, построенное Периклом для музыкальных состязаний, но впоследствии служившее и для других общественных целей. — *138.*

[19] См. *Платон.* Теэтет, 178 а — с и далее. — *138.*

[20] *Необходимость* тождества свойств, присущих самим предметам. — *138.*

Глава шестая

[1] Среди тех, по-видимому, кто убежден в истинности всего, что́ представляется истинным воспринимающему субъекту. — *139.*

[2] Добросовестно заблуждающихся. — *139.*

[3] Количественная определенность соотнесенных между собой предметов подчеркивается здесь для оттенения абсурдности тех выводов, которые вытекают из убеждения в истинности всего, что́ существует во мнении. — *140.*

[4] Т. е. если бытие человека исчерпывается тем, что он объект мнения, то субъект мнения уже не может быть человеком (отсюда иронический вывод: человеком не может быть и тот, кто придерживается такого взгляда). — *140.*

[5] Слепой человек лишен зрения сам по себе, а крот — по роду (см. ниже 1022 b 24—28; ср. «Категории» 12 a 26 — b 5; 13 a 4—17). — *141.*

Глава седьмая

[1] Т. е. из одной противоположности к другой через промежуточные звенья. — *142.*

[2] Поскольку серое в ходе изменения еще не стало белым. — *142.*

[3] Предмет рассуждения (dianoēton) познается через вывод из ряда суждений, а объект, постигаемый умом (noēton), — через усмотрение простой мыслью (Alex. Comm. 289, 15—18). — *142.*

[4] Когда между субъектом и предикатом устанавливается такая связь, которой в действительности не существует. — *142.*

[5] Полуторное увеличение дало бы промежуточное «не исключенное» третье, которое положило бы начало бесконечному регрессу. — *142.*

[6] Это противопоставление в данном переводе толкуется как противопоставление прежнему утверждению и отрицанию. Другое толкование у Александра Афродисийского (Comm. 291, 20—23): «всегда найдется что-нибудь, что будет отрицанием и утверждения, и отрицания, которые могут быть высказаны по отношению к промежуточному, принятому при первом противоречии». — *142.*

[7] Т. е. она отличалась бы от обоих членов противоречия. — *142.*

Глава восьмая

[1] Между отрицанием закона противоречия и отрицанием закона исключенного третьего. — *143.*

[2] Т. е. или что все истинно, или что все ложно. — *143.*

[3] Оба этих утверждения, по Гераклиту, оказываются одинаково истинными. — *143.*

[4] Ср. *Платон.* Тэетет, 171 a и далее. — *144.*

[5] Имеются в виду сфера неподвижных звезд и первый двигатель. — *144.*

Книга пятая (Δ)

Глава первая

[1] Но не наоборот (см., например, первое из рассматриваемых значений термина *начало*). — *145.*

Глава вторая

[1] Эта глава почти дословно совпадает с 3-й гл. кн. II «Физики» (194 b 23 — 195 b 21). — *146.*

[2] Хорошее самочувствие — цель, а занятие трудом — начало движения. — *146.*

[3] В более широком значении, чем материальный субстрат. — *147.*

Глава третья

[1] Например, пифагорейцы, платоники и Спевсипп. — *149.*

Глава четвертая

[1] Следует иметь в виду, что в древнегреческом с этим термином связывалось представление о динамичности, которое обнаруживает себя в происхождении слов physis (природа) и phyesthai (расти) от одного и того же корня. — *149.*

[2] Протяжное произнесение «у» (которое в этом слове на самом деле является кратким) ассоциируется с представлением о естестве, или природе, как процессе. — *149.*

[3] Здесь принято чтение кодекса A^b — mē physei (не от природы). В большинстве переводов — physei (от природы). Но ведь естество не статуя, а медь, из которой сделана статуя. — *149.*

[4] О двояком значении этого термина применительно к материи см. ниже 1015 a 7—10.—*150.*

[5] *Эмпедокл.* О природе, фр. 8. — *150.*

Глава пятая

[1] *Эгина* — остров в Сароническом заливе недалеко от Афин. — *151.*

[2] *Эвен* (V в. до н. э.) — софист и ритор, автор элегий. — *151.*

[3] *Софокл.* Электра, стих 256. — *151.*

[4] Ибо в противном случае оно изменялось бы и, следовательно, не было бы простым (т. е. имело бы форму и материю и содержало бы в себе потенциально противоположные начала). — *152.*

Глава шестая

[1] *Кориск* из Троады — один из учеников школы Платона, с которым Аристотель, по-видимому, встречался при дворе тирана Гермия в Ассосе (Малая Азия). Здесь и в дальнейшем имя Кориск (так же, как Сократ, Клеон и др.) обозначает просто отдельного человека. — *152.*

[2] «Образованный» и «справедливый». — *152.*

[3] «Человек» и «образованность». — *152.*

[4] «Человек». — *152.*

[5] «Образованность». — *152.*

[6] Под которой понимается и кривая, и ломаная линия.— *153.*

[7] При ходьбе оно может быть разным в разных частях ноги (а соприкасающаяся с землей часть ступни вообще покоится). — *153.*

[8] Т. е. или первый род (вода для всего плавкого) или последний вид (медь для медного изваяния). Ср. ниже 1023 a 27—30. — *153.*

[9] Если дано менее общее единство, то дано и более общее, но не наоборот. — *155.*

Глава седьмая

[1] Называется сущим. — *156.*

[2] Т. е. действительно существует. — *156.*

[3] Здесь дан перевод по беккеровскому тексту asymetros (у Jäger'a symetros — соизмеримая). — *156.*

[4] Потенциально, до деления. О линии как сущности см. ниже 1017 b 17—20. — *157.*

[5] См. 1045 b 27—1051 a 33. — *157.*

Глава восьмая

[1] Пифагорейцы, платоники, Спевсипп. — *157.*

Глава девятая

[1] Поскольку возможны сходные изменения в отношении общих для той и другой вещи противоположных свойств. — *159.*

Глава десятая

[1] Ta enantia — в логике «контрарное» («противное»). — *159.*

[2] Т. е. черное и белое. — *159.*

[3] Речь идет о противоположности свойств предметов, а не о единичных предметах, которые не могут быть противоположными друг другу (см. «Категории» 5, 3 b 24—27). — *160.*

Глава одиннадцатая

[1] Т. е. по природе и сущности. — *161.*

Глава двенадцатая

[1] Поскольку она есть носитель начала движения и изменения. — *162.*

[2] Т. е. если лишенность не рассматривать как некое обладание, то способность будет означать противолежащие друг другу понятия обладания и лишенности. — *163.*

[3] Произойти и не произойти. — *163.*

Глава тринадцатая

[1] В переносном смысле. — *165.*

Глава четырнадцатая

[1] В данном контексте то и другое обозначает не свойства предмета, а их проявление в действии (см. ниже 1022 b 4—6). — *166.*

Глава пятнадцатая

[1] В том смысле, что они открываются нашей мыслью, ибо «мышление есть деятельность» (см. 1051 a 30—31). Но здесь Аристотель, возможно, ссылается на свои (впоследствии уте-

рянные) работы «Об идеях» и «Об учениях пифагорейцев». — *167.*

[2] В сущность предмета мысли не входит то, что он есть предмет мысли, т. е. его отношение к мысли. — *168.*

Глава девятнадцатая

[1] *Порядок* в способности (потенции) чего-то одного стать другим, этого другого — третьим и т. д. См. прим. 2 к гл. 1 кн. II «О душе». — *171.*

[2] Соподчинение видов роду. — *171.*

Глава двадцать третья

[1] *Атлант* («Многотерпеливый») — герой греческих мифов, поддерживающий на своих плечах небесный свод. — *173.*

[2] Эмпедокл и некоторые другие «физиологи» указывали на механическую причину (отсюда у Аристотеля аналогия с Атлантом) того, что небо «держится» на одном месте; в качестве такой причины они указывали вихревое движение (см. «О небе» II 1, 284 a 24—26; II 13, 295 a 16—19). — *173.*

Глава двадцать четвертая

[1] См. выше 1016 a 23—24; ср. «О небесных явлениях» IV 6, 382 b 28, а также *Платон.* Тимей, 58 d. — *173.*

Глава двадцать пятая

[1] Т. е. не единичные вещи, а подчиненные виды. — *174.*

Глава двадцать шестая

[1] Например, половины в актуально не разделенной линии. — *175.*

[2] Воску можно придать любую конфигурацию, платье можно измять как угодно, но их природа от этого не изменится. — *175.*

Глава двадцать восьмая

[1] *Пирра* и Девкалион в одном из мифов принимались за родоначальников нового человечества, после того как боги истребили прежнее поколение. — *176.*

Глава двадцать девятая

[1] *Антисфен* (IV в. до н. э.) — основатель кинической школы, отвергавший возможность определения предмета на том основании, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат. — *177.*

[2] Имеется в виду приписываемый Платону диалог «Гиппий (Меньший)», развивающий два положения: лживый и правдивый — один и тот же; тот, кто порочен по своей воле, лучше того, кто порочен невольно. — *178.*

Глава тридцатая

[1] Имеется в виду, по всей вероятности, «Вторая аналитика» I 6, 75 a 18—22; I 10, 76 b 11—15. — *179.*

Книга шестая (E)

Глава первая

[1] Т. е. всякое знание, относящееся к теоретическим наукам или к тем искусствам, которые используют знания, почерпнутые из этих наук, но используют лишь для единичных действий и создания единичных предметов. — *180.*

[2] На основе индукции, имеющей дело с индивидуальными предметами и их ограниченным классом. — *180.*

[3] «Физика» относится не к практическим наукам, касающимся человеческой деятельности в сфере этики и политики, и не к творческим, которые направлены на создание чего-то, а к теоретическим. — *180.*

[4] Таковы арифметика и геометрия — в отличие от оптики, гармонии и астрономии, в которых изучаемые объекты всегда даны вместе с материей (см. выше 997 b 16—21; «Физика» II 2, 194 a 7—12). — *181.*

[5] Т. е. изучаемые первой философией. — *182.*

[6] Причины небесных сфер и светил в их видимом движении. — *182.*

[7] Подобно тому как общая математика «первее» частных математических дисциплин, предшествуя им в познании. — *182.*

Глава вторая

[1] 1017 a 7—b9. — *182.*

[2] Коль скоро данный признак не входит в определение треугольника и поскольку вся эта проблема выходит за рамки геометрической науки как таковой. — *183.*

[3] См. *Платон.* Софист, 254 a. — *183.*

[4] Если «образованный в искусстве» и «сведущий в языке» — одно и то же, то всякий, например, сведущий в языке будет и образованным в искусстве, что бывает не всегда; если же это разное, то один и тот же человек не может быть и образованным в искусстве и сведущим в языке, а такое бывает. Аналогична софистическая ловушка в случае с «образованным в искусстве Кориском» и «Кориском»: если это одно и то же, то Кориск не может быть уже, скажем, сведущим в языке; а если это разное, то образованность в искусстве нельзя будет приписать Кориску, хотя он и будет образованным в искусстве. — *183.*

[5] То, что нет науки о привходящем. — *183.*

[6] 1071 b 3—1074 b 11. — *184.*

[7] Время наступления привходящего явления, идущего вразрез с общим правилом, установить нельзя; если же такое время устанавливается, то явление, считавшееся привходящим, оказывается уже не случайным, а подчиненным определенной закономерности. — *184.*

Глава четвертая

[1] Т. е. соединять или разделять в мысли. — *186.*
[2] 1051 a 34 — b 17. — *186.*
[3] От объективно существующего. — *186.*
[4] Соединение или разъединение в мысли. — *186.*
[5] Т. е. *сущего* в собственном смысле, или объективно существующего. — *186.*

Книга седьмая (Z)

Глава первая

[1] Для Парменида или Зенона сущность одна по числу, а для Фалеса — по виду (см. выше 983 b 20). — *188.*
[2] Точка зрения Эмпедокла (см. 984 a 8). — *188.*
[3] Точка зрения Анаксагора (см. 984 a 11—16). — *188.*

Глава вторая

[1] Каждое из тел, образованных тем или иным элементом. — *188.*
[2] Речь, по-видимому, идет о пифагорейцах или платониках (см. 1002 a 4—12; 1090 b 5—8). — *188.*
[3] «Физиологов» («размышляющих о природе»). — *188.*
[4] Платоников и Спевсиппа. — *188.*
[5] Школа Ксенократа (см. 1086 a 5—10; 1090 b 20—32). — *189.*
[6] Речь идет о формах, существующих в материи, которым противопоставляется первый двигатель как единственная отдельно существующая сущность. — *189.*

Глава третья

[1] Субстанцию, состоящую из формы и материи. — *190.*

Глава четвертая

[1] Т. е. поверхность, суть бытия которой следует указать. — *191.*
[2] Речь идет, по-видимому, об объяснении Демокритом белизны поверхности ее гладкостью. — *191.*
[3] *Движение* как таковое не образует высшего рода бытия, но в нем подразумевается нечто действующее и претерпевающее. — *191.*
[4] Не в силу присоединения к другому. — *192.*
[5] И это другое входит в состав определяемой вещи и подлежит определению вместе с ней. — *192.*
[6] Здесь нечто определяемое через род и видовое отличие. — *192.*
[7] Подразумеваются виды сущности. — *192.*
[8] Речь, по-видимому, идет о непричастности рода видовым отличиям (см. 1037 b 11—21). — *192.*

[9] *Через прибавление* — посредством указания на наличие качественных, количественных и т. д. признаков сущности, *через отнятие* — посредством указания на отсутствие таковых. — *193*.

[10] Т. е. как о том, относительно чего знают, что его не знают (см. «Риторика» II 24, 1402 a 6—7). — *193*.

Глава пятая

[1] Речь идет о свойствах, существующих в неразрывной связи со своим субстратом. — *194*.

[2] См. 1030 a 17—b 13. — *194*.

[3] Давая определение курносого носа, мы должны в первой части формулировки заменить слово «курносый» обозначением его сути бытия и сказать: «Нос с некоторым свойством, имеющим своею сутью бытия курносость носа». В этой формулировке «курносость» опять должна быть заменена новой формулировкой, и, таким образом, мы получаем бесконечный регресс.— *194*.

Глава шестая

[1] Т. е. если вещь дана сама по себе, в своем независимом бытии, то этого достаточно для тождества вещи и сути ее бытия. — *196*.

[2] Отправляющихся от рассмотрения платоновских идей. — *196*.

[3] Без акциденций. — *196*.

[4] Когда имеется в виду акциденция. — *197*.

[5] Когда имеется в виду носитель акциденции. — *197*.

[6] Т. е. если суть бытия единого отличается от единого, то и ее суть бытия отличается от сути бытия единого. — *197*.

[7] Согласно Александру Афродисийскому (Comm. 453, 4—9), у софистов этот вопрос ставился так: если Сократ и его сущность не одно и то же, то Сократ отличен от самого себя, а если они одно и то же, сущность Сократа отождествима с той или иной имеющейся у него акциденцией. — *197*.

[8] При постановке вопроса *основа* — умышленное игнорирование отличия сущности от акциденции; при решении его — учет этого отличия. — *197*.

Глава седьмая

[1] Речь идет о действующей и материальной причинах.— *197*.

[2] Форма вещи. — *198*.

[3] *Самопроизвольно* («автоматически») — когда нечто получается само собой, независимо от преследуемой цели или под действием внешних и внутренних механических причин; *в силу стечения обстоятельств* — когда способные к выбору существа достигают чего-то не через целенаправленное действие, а вследствие каких-то других причин. — *198*.

[4] Речь идет о «самозарождении» живых существ из гниющей земли, грязи и т. п. — *198*.

[5] Здесь равномерное сочетание составных элементов тела. — *198*.

[6] Т. е. как одно из звеньев в процессе мышления или создавания. — *199*.

Глава восьмая

[1] См. 1033 а 8—10. — *200*.

[2] Из *субстрата*, способного в равной мере стать чем-то одним или другим. — *201*.

[3] Она лишь принимается материей. — *201*.

[4] В последнем случае, согласно Александру Афродисийскому, речь идет о возникновении добродетелей. — *201*.

[5] Общий род и последнее видовое отличие. — *201*.

[6] Поскольку у него не было бы никакой реальной связи с платоновской самосущей идеей как формой (см. выше 991 а 9—20). — *201*.

[7] Видовое отличие как некое качество (см. 1020 а 33—1020 b 1). — *201*.

[8] Т. е. не конкретную вещь. — *201*.

[9] Не на том основании, что они суть причины вещей, существующие вне их. — *202*.

[10] В области природных вещей. — *202*.

Глава девятая

[1] Т. е. падать, стремясь к своему «естественному» месту. — *203*.

[2] Например, благодаря имеющемуся в теле теплу, когда оно ведет к выздоровлению. — *203*.

[3] *Привходящим образом* — когда между частью вещи, являющейся источником ее возникновения, и самой вещью имеется лишь случайная связь. — *203*.

[4] Например, при растирании тела. — *203*.

[5] В умозаключениях сущность служит средним термином, и все ее свойства приписываются каждой единичной вещи; аналогичным образом она является деятельным фактором, предваряющим вещь при ее естественном, искусственном или самопроизвольном возникновении. — *203*.

[6] В сфере вещей, возникающих естественным образом.— *203*.

[7] В сфере вещей, производимых искусственно. — *203*.

Глава десятая

[1] Прямой угол и живое существо. — *204*.

[2] Обозначение острого угла как угла, меньшего, чем прямой угол, и обозначение пальца как такой-то части живого существа. — *204*.

[3] По определению и в бытии. — *206*.

[4] Речь идет о «первой» материи. — *207*.

[5] Т. е. связанные с материей. — *207*.

[6] *Отдельных* — в том смысле, что эти линии также связаны с материей, хотя и умопостигаемой (см. 1036 а 9). — *208*.

Глава одиннадцатая

[1] Где форма всегда соотнесена лишь с одним определенным материалом. — *208.*

[2] Материал и здесь не относится к сущности вещи (хотя форма и связана с ним неразрывно). — *208.*

[3] Т. е. о линии и непрерывном (пространственной протяженности), которые, по мнению позднейших пифагорейцев, не составляют сущности геометрических фигур; пространственная протяженность рассматривалась ими лишь как материя, а линия — как осуществление в этой материи числа — действительной сущности геометрических фигур. — *208.*

[4] По мнению тех платоников, которые считают двойку идеальной линией, и тех, которые рассматривают ее как эйдос линии. — *209.*

[5] Ибо линия не может быть ни идеей, ни «промежуточным» (математическим) объектом, ни преходящим предметом; она должна в таком случае входить в некий «четвертый род» сущего (см. выше 992 b 13—18). — *209.*

[6] См. прим. 14 к гл. 5 кн. I — *209.*

[7] Все будет иметь свое начало в самом-по-себе-едином (двоицу как «соопричину» вещей нельзя брать в расчет, поскольку она не входит в их форму). — *209.*

[8] *Младший Сократ* (V в. до н. э.) — товарищ Теэтета, фигурирующий в качестве участника диалога в «Политике» Платона и упоминаемый в некоторых других его сочинениях. — *209.*

[9] Вроде «большого и малого» у платоников, «множества» у Спевсиппа, «беспредельного» у пифагорейцев и т. п. — *210.*

[10] 1076 a 8—1093 b 29. — *210.*

[11] 1037 b 8—1038 a 35; 1045 a 7—1045 b 23. — *210.*

[12] См. 1029 b 1—1030 b 13. — 210.

[13] Как формы человека, абстрагированной от его материи.— *210.*

Глава двенадцатая

[1] Иначе говоря, через которые *род* делится на виды. — *211.*

[2] Части *определения* должны быть чем-то единым, коль скоро в совокупности своей они обозначают единую сущность. — *211.*

[3] Определения, устанавливаемые посредством последовательной спецификации исходного видового отличия. — *211.*

[4] Далее о них говорится в гл. 6 кн. VIII. — *213.*

Глава тринадцатая

[1] Платоники. — *213.*

[2] Так, «живое существо», обозначая «человека» или «лошадь», не указывает их видовых отличий. — *214.*

[3] Живого существа как такового и Сократа. — *214.*

[4] См. прим. 9 к гл. 9 кн. I. — *214.*

[5] Т. е. в состоянии осуществленности («энтелехии»). — *215.*

[6] С точки зрения Демокрита, неделимые величины суть актуальные субстанции, и ни одна их пара, например, не может стать чем-то одним (и наоборот), иначе каждая из них суще-

ствовала бы потенциально и не образовывала бы актуальную субстанцию. — *215.*

[7] 1031 a 12—13. — *215.*

Глава четырнадцатая

[1] Если «живое существо» едино по числу, но пребывает во многих предметах, оно должно отделиться «от самого себя» (см. *Платон.* Парменид, 131 b). — *216.*

[2] Т. е. «живому существу» были бы присущи и двуногость (как у человека) и многоногость (как, например, у сороконожки). — *216.*

[3] Если «живое существо» не причастно ни одной из этих характеристик, то не может быть и тех классов существ, которые имеют эти характеристики. — *216.*

[4] Для каждой отдельной идеи — для идеи человека, лошади и т. д. — *216.*

[5] Которое будет поэтому определенной множественностью.— *216.*

Глава пятнадцатая

[1] Быть и не быть субстратом для данной формы. — *217.*

[2] Как сказываются о многом общие составные части всякого определения. — *218.*

[3] А не относится только к данной единичной вещи. — *219.*

[4] Потому что это определение, гласил бы ответ, было бы применимо и ко всем прочим идеям. — *219.*

Глава шестнадцатая

[1] А именно в самом широком смысле, применительно ко всем существующим единичным вещам. — *219.*

[2] Как нечто самосущее, эйдос должен быть единичным и отдельным, а раз так, то он не может быть во многом. — *220.*

[3] Помимо небесных светил. — *220.*

Глава семнадцатая

[1] Т. е. не через определение, а через непосредственное схватывание мыслью. — *221.*

[2] Этого нечто. — *222.*

[3] *Начало* как форма, так как элемент есть начало как материя. — *222.*

Книга восьмая (Н)

Глава первая

[1] См. прим. 1 к гл. 2 кн. VII. — *223.*

[2] На основании довода «единое во многом» (см. прим. 5 к гл. 9, кн. I). — *223.*

[3] Т. е. в отношении сущности. — *224.*

[4] Речь идет о качественном изменении и перемещении. — *224.*

[5] «Физика» V 1, 225 a 12—20; «О возникновении и уничтожении» I 2, 317 a 17—19. — *224.*

Глава вторая

[1] Смешение разнокачественных твердых частей и слияние жидких. — *225.*

[2] Ибо они относятся к той или иной из остальных девяти категорий. — *225.*

[3] *Архит* из Тарента (V—IV вв. до н. э.) — философ пифагорейской школы, математик и механик, друг Платона. — *226.*

Глава третья

[1] Как душа. — *227.*

[2] Как составное целое. — *227.*

[3] См. прим. 1 к гл. 29 кн. V. — *228.*

[4] Как составленные из формы и материи. — *228.*

[5] По конъектуре Bonitz'а (принятой Apostle'ом) — tō arithmō (для числа или в числе). В тексте Bekker'а и Jäger'а — ton arithmon (число). — *228.*

Глава четвертая

[1] Поскольку у них нет материи, способной стать чем-то одним или другим. — *230.*

[2] В первой претерпевающей части организма. — *230.*

Глава пятая

[1] См. прим. 5 к гл. 5 кн. III — *230.*

Глава шестая

[1] «Человек», «двуногое» и «живое существо» рассматриваются Платоном как три различные идеи. Если две последние идеи в совокупности своей образуют «человека», то первая идея оказывается излишней; но в таком случае возникает вопрос: что же делает идеи двуногого и живого существа чем-то одним, а не двумя? — *232.*

[2] Речь, по-видимому, идет о платониках. — *232.*

[3] Т. е. если «живое существо» — материя, а «двуногое» — форма, то «двуногое живое существо» будет единой идеей вещи; единство сочетанию материи и формы придает актуальность, или форма. — *232.*

[4] С помощью этого примера вопрос о связи рода с видовым отличием поясняется через связь формы вещи с ее чувственно воспринимаемой материей (где материя ставится на место рода, а форма — на место видового отличия); затем рассуждение вновь возвращается к роду как «умопостигаемой материи». — *232.*

[5] Т. е. единства реальных сторон вещи, соответствующих логическим признакам определения (по аналогии: род относится к видовому отличию так же, как чувственно воспринимаемая материя — к чувственно воспринимаемой форме). — *232.*

[6] Суть бытия потенциального (возможного) — в том, чтобы при соответствующих условиях актуализироваться (стать действительным), а суть бытия актуального (действительного) — в том, чтобы получаться из потенциального. — *232.*

[7] Как род (см. 1036 a 9—12). — *232.*

[8] Категории не определимы через род и видовое отличие, поскольку они высшие роды бытия; «сущее» и «единое», со своей стороны, не могут выступать в качестве родов (см. 998 b 22—27). — *232.*

[9] *Ликофрон* (IV в. до н. э.) — младший софист. — *232.*

Книга девятая (Θ)

Глава первая

[1] См. 1028 a 10 — b 7. — *234.*

[2] См. 1048 a 25 — b 17. — *234.*

[3] См. 1019 a 15—1020 a 6. — *234.*

[4] Dynamis здесь употребляется как технический термин, использовавшийся в древнегреческой математике в таком контексте: одна величина «способна» (является «потенцией») по отношению к другой, если их квадраты измеримы общей единицей. — *234.*

Глава вторая

[1] Потенции (способности) как начала изменения. — *236.*

[2] Способностью к рассуждению. — *236.*

Глава третья

[1] Из протагоровского положения «человек есть мера всех вещей» вытекает, что если какой-то объект воспринимается одним субъектом, а другим нет, то этот объект одновременно и существует, и не существует (см. 1009 a 6—1011 b 22). — *237.*

[2] Когда закрывают глаза. — *237.*

[3] Аристотель сближает оба термина — energeia и entelecheia — как обозначающие действительность, но указывает, что первый из них первоначально подразумевал некое движение или деятельность, в то время как второй обозначает фактическую данность или осуществленность чего-то. — *238.*

Глава четвертая

[1] Из положения, согласно которому «может то, для чего не будет ничего невозможного в осуществлении того, для чего, как утверждают, оно имеет возможность» (1047 a 24—26). — *239.*

Глава пятая

[1] Для врожденных способностей. — *240.*
[2] Ср. 1049 а 13—14. — *240.*

Глава шестая

[1] Т. е. существует в возможности. — *242.*
[2] Ср. «Физика» III, 200 b 12—208 а 23. — *242.*

Глава восьмая

[1] См. 1018 b 9—1019 а 14. — *244.*
[2] См. 1032 а 13—14, 1033 а 24—28. — *245.*
[3] См. «Физика» VI 6, 236 b 19—237 b 22. — *245.*
[4] Речь, возможно, идет о том, что человек, не нуждающийся в умозрении, занимается им, чтобы не утратить соответствующую способность. — *246.*
[5] Например, жизнь и счастье как цель души суть проявления ее деятельности (ср. ниже 1050 а 34 — b 3). — *246.*
[6] Согласно Александру Афродисийскому (Comm. 559, 26 и сл.), Павсон создал изображение Гермеса на прозрачном камне так, что было трудно определить, находится ли оно внутри камня или на его поверхности. — *246.*
[7] *Место* — так в тексте, хотя в большинстве случаев для обозначения данной категории Аристотель использует термин «где» (poy). — *247.*
[8] Например, Эмпедокл (ср. «О небе» II 2, 284 а 24 — b 6). — *248.*
[9] Знающее и движущееся в действительности. — *248.*
[10] Знание и движение как платоновские идеи. — *248.*

Глава девятая

[1] Понятие зла в рамках учения Платона об идеях содержит в себе внутреннее противоречие: все, что ближе к идеальному, «первее»; в отношении же идеи зла дело обстоит противоположным образом — то, что ближе к идеальному злу, есть нечто худшее, «последующее» (hysteron означает и последующее и худшее). — *249.*
[2] Порча и изъян как нечто дурное связаны с потенциальностью, которой у вечных вещей нет. — *249.*
[3] И, следует добавить, расположенные на одной стороне проходящей через нее прямой. — *249.*
[4] Положение, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. — *249.*
[5] Потенциально познаваемое зависит от познания потому, что через последнее оно обнаруживается, но каждый индивидуальный акт познания, в свою очередь, есть нечто последующее по отношению к потенциально познаваемому в той мере, в какой последнее является условием перехода познания из возможности в действительность. — *249.*

Глава десятая

[1] Например, применительно к категории качества: потенциально белое — потенциально черное, актуально белое — актуально черное. — *250.*

[2] Т. е. форма вне связи с материей. — *251.*

[3] Oyk (не) добавлено по конъектуре Bonitz'а. — *251.*

[4] Т. е. в форме простой констатации наличия. — *251.*

[5] В отличие от слепого, который никогда не прозреет, человек, наделенный мыслительной способностью, может со временем познать то, чего он в данное время не знает. — *251.*

[6] Т. е. не допускающее дальнейшего деления. — *251.*

Книга десятая (I)

Глава первая

[1] Речь идет о сути бытия, или форме (ср. 1041 a 6 — b 33). — *252.*

[2] Как первооснова сущего в учении Анаксимандра. — *253.*

[3] Число здесь мера, но не первая мера. — *253.*

[4] В том смысле, что для каждой области существует своя особая мера. — *254.*

[5] Речь, по-видимому, идет о четверти и трети тона, которые различал ученик Аристотеля Аристоксен. — *254.*

[6] Между измеряемым и мерой. — *255.*

[7] А именно измеряемое число. — *255.*

[8] Т. е. скорее вещи служат критерием («мерой») достоверности человеческих знаний и восприятий, а не наоборот, как это получается у Протагора. — *255.*

Глава вторая

[1] См. 1001 a 4 — b 25. — *255.*

[2] В том, чтобы быть единым. — *256.*

Глава третья

[1] А именно противоречие, соотнесенное, противоположность и обладание и лишенность. — *257.*

[2] Единого и множества. — *257.*

[3] См. прим. 3 к гл. 2 кн. IV. — *257.*

[4] Т. е. с равными сторонами. Под первой сущностью здесь подразумевается род или вид. — *258.*

[5] Например, неравные прямые, четырехугольники с неравными сторонами и углами и т. п. — *258.*

[6] Т. е. они должны быть сопоставимы по роду или виду. — *259.*

[7] См. 1024 b 9—16. — *259.*

Глава четвертая

[1] См. 1022 b 22—1023 a 7. — *261.*

[2] См. 1055 b 4—6; 1022 b 22—1023 a 7. — *261.*

Глава пятая

[1] У Платона первое начало сущего как форма называется «единым» или «равным», а первое начало как материя — «двоицей», «неравным» или «большим и малым» (см. 1087 b 4—12). — *262.*

[2] См. 1055 a 26—27. — *264.*

Глава шестая

[1] Единое было бы величиной и некоторым множеством, что нелепо. — *264.*

[2] У тел, легко принимающих форму содержащего их сосуда (жидкости и т. п.). — *264.*

[3] См. 1020 b 26—1021 b 3. — *265.*

[4] Например, точка. — *265.*

Глава седьмая

[1] Например, если что-то белое становится черным, приобретая попутно форму шара. — *266.*

[2] В платоновском «Тимее» (45 b—e) излагается теория зрения, согласно которой от вещей исходят истечения, оказывающие различное воздействие на идущий от глаз зрительный поток: те, что состоят из более мелких частиц, рассеивают его, вызывая представление белого цвета, а те, что состоят из более крупных частиц, собирают этот поток, не давая ему рассеяться, и вызывают представление черного цвета. — *267.*

[3] Т. е. из необъединимых в общий род «первых» видовых отличий (таких, например, как «собирающее» и «рассеивающее»). — *267.*

Глава восьмая

[1] Уже благодаря тому, что один и тот же род в различных видах в известном смысле разный. — *268.*

Глава девятая

[1] Т. е. вид. — *270.*

Глава десятая

[1] *Неспособность* как некая положительная характеристика. — *271.*

[2] Преходящность и непреходящность. — *271.*

[3] Реальный, единичный человек был бы преходящим, а сам-по-себе-человек (как идея) — непреходящим. — *271.*

Книга одиннадцатая (K)

Глава первая

[1] См. «Физика» II 3, 194 b 16—195 b 30. — *272.*

[2] «Третьим» здесь называется человек не в смысле «третьего человека» в одноименном аргументе против учения Платона

об идеях (см. 990 b 17), а по аналогии с теми «промежуточными», математическими объектами, которые Платон помещал между идеями и чувственно воспринимаемыми предметами. — *273.*

[3] Числа, геометрические тела, плоскости и точки (см. 1001 b 26—1002 b 11). — *273.*

[4] Другими словами, роды должны быть предикатами видовых отличий. — *274.*

[5] Но что не упраздняется с упразднением другого. — *274.*

Глава вторая

[1] Имеются в виду платоники. — *275.*

[2] Т. е. умопостигаемые плоскости (в отличие от чувственно воспринимаемых). — *276.*

[3] Речь идет о преходящих сущностях, появление которых осуществляется через возникновение, т. е. в результате процесса, длящегося определенное время (чего нельзя сказать о точке). — *276.*

Глава третья

[1] Т. е. в разных значениях. — *276.*

[2] В трактате «О благе» или в «Перечне противоположностей». — *277.*

Глава четвертая

[1] Со свойствами и началами вещей. — *279.*

Глава пятая

[1] Против тех, кто не признает этих начал. — *279.*

[2] Если AB не более истинно, чем $A\bar{B}$, то и $AB \vee AB$ не более истинно, чем $AB \vee A\bar{B}$. — *281.*

Глава шестая

[1] Поэтому, замечает Аристотель в другом месте, одни «физиологи» говорят, что все было вместе и возникновение предмета с такими-то свойствами есть только качественное изменение, а другие говорят о «соединении» и «разъединении» (см. «Физика» I 4, 187 a 20—31). — *281.*

[2] Иначе говоря, «физиологи» не могут также принять возникновение из сущего, ибо сущее не возникает — оно уже существует, ввиду чего эти мыслители должны вернуться к отвергаемому ими тезису о том, что сущее возникает из не-сущего. — *281.*

[3] См. «Физика» (I 6—8, 189 a 11 — 192 b 4), где Аристотель дает более подробный разбор трудностей, с которыми сталкивались «физиологи» при рассмотрении вопроса о возникновении сущего из сущего или не-сущего, и излагает собственное решение этих трудностей, исходя из понятий материи, формы и лишенности. — *281.*

[4] Т. е. если люди всегда изменяются, то именно этим их изменением, а не изменениями в чувственно воспринимаемых

предметах будут определяться изменения в их представлениях. — *283.*

[5] Т. е. когда оппонент оспаривает каждый выдвигаемый тезис, не выставляя со своей стороны никакого определенного положения. — *283.*

Глава восьмая

[1] См. *Платон*. Софист 254 а. — *286.*

[2] Т. е. необходимость в том смысле, что нечто в объективной действительности иначе быть не может (см. выше 1026 b 29; ср. «Вторая аналитика» I 33, 88 b 32). — *287.*

[3] Последнее вызванное причиной следствие. — *287.*

[4] См. прим. 3 к гл. 7 кн. VII. — *288.*

Глава девятая

[1] Если под *видами сущего* подразумеваются высшие роды бытия, то это утверждение неточно, так как в гл. 12 данной книги Аристотель отрицает движение в отношении первой категории — сущности. — *289.*

[2] Нахождение того, что̀ может строиться, в процессе осуществления. — *289.*

[3] То, что̀ есть в возможности. — *289.*

[4] Быть медью и быть чем-то в возможности. — *289.*

[5] Платоники. — *290.*

[6] Т. е. нежели переход в противолежащее инаковости, неравенству и не-сущему и переход от того, что̀ им противолежит. — *290.*

[7] Т. е. незаконченным осуществлением. — *290.*

[8] Подробнее об этом см. «Физика» III 3, 202 а 13 — b 22. — *290.*

Глава десятая

[1] Перечисленные значения *беспредельного* Симплиций иллюстрирует такими примерами: 1) точка; 2) кольцо; 3) лабиринт; 4) дорога, непроходимая из-за чрезмерной жары или холода; 5) число, будущее и прошедшее время. — *291.*

[2] Т. е. между тем, что здесь называется «беспредельным», и ограниченным устанавливается отношение не противоположности, а противоречия (ср. 1069 b 4—6). В этом смысле оправдывается и приведенный в прим. 1 пример с точкой, которая, не будучи величиной или множеством, может быть охарактеризована как «беспредельная» на таком же основании, на каком голос может быть охарактеризован как невидимый. — *291.*

[3] Платон и пифагорейцы. — *291.*

[4] Соответственно у Анаксимена и у пифагорейцев. — *292.*

[5] То, что имеет какие-то выразимые в числах характеристики. — *292.*

[6] Предшествовавшее рассуждение опиралось на логические аргументы. — *292.*

[7] Речь идет о любых двух простых телах (элементах), из которых одно берется беспредельным, а другое — ограниченным. — *292.*

[8] Имеется, вероятно, в виду Анаксимандр. — *292.*

[9] Т. е. элементов. — *292.*

[10] Изложенная аргументация основана на представлении, что у тел, состоящих из тех или иных элементов, имеются естественные места, к которым направлено их свободное движение. Наиболее ясно определены естественные места огня (верх) и земли (низ), ввиду чего, замечает Аристотель в другом месте, беспредельность приписывалась «фисиологами» не этим элементам, а воде и воздуху (либо «среднему между ними»), т. е. таким первоосновам бытия, движение которых бывает в обоих направлениях (см. «Физика» III 5, 204 а — 206 а 6). — *293.*

[11] Приведенные доводы исходят из невозможности получения бесконечной величины путем сложения конечных и абсурдности прибавления друг к другу актуально бесконечных величин. — *293.*

[12] Небесные тела с их круговым движением здесь исключаются. — *293.*

[13] Верхняя, нижняя, передняя, задняя, правая и левая стороны (см. «Физика» III 5, 205 b 32—33). — *293.*

Глава одиннадцатая

[1] См. «Физика» V 1, 225 а 12—20. — *295.*

Глава двенадцатая

[1] Сущности (субстанции) как таковые подвержены лишь возникновению и уничтожению. — *296.*

[2] Если *А* соотносится с *В*, как большее с меньшим, то при увеличении *В* без изменения *А* последнее может перестать быть большим. — *296.*

[3] А именно, возникновение и уничтожение имеют место по отношению к «противоречащему друг другу», т. е. по отношению к бытию и небытию. Движение же в отношении качества, количества и «где» есть переход из одной противоположности в другую, либо в ту или другую противоположность из некоего промежуточного между ними состояния. — *296.*

[4] При допущении второго варианта движения движения. — *296.*

[5] Переход от заболевания к выздоровлению и наоборот предполагает наступление в определенный момент некоторого состояния равновесия, когда движение временно сменяется покоем. — *296.*

[6] Рукописное hygieia (здоровье) представляется более предпочтительным, чем конъектура Smith'a — Ross'a agnoia (неве́дение). — *297.*

[7] Т. е. ни тогда, когда оно еще не стало возникающим, ни тогда, когда процесс возникновения завершился, между тем как уничтожаться, по предположению, должно именно возникающее. — *297.*

[8] Следовательно, она должна быть и при возникновении возникновения. — *297.*

[9] Все три вопроса имеют основание в том, что всякое движение происходит в каком-то субстрате, сохраняющемся при движении, и в отношении каких-то противоположностей, в то

время как у движения движения такого субстрата нет, ввиду чего нельзя ничего сказать и о том, к чему оно направлено. — *297*.

[10] Между тем именно таким оказалось бы движение движения, не имеющее ни субстрата, ни определенного направления. Здесь принято рукописное mē kinēsin (у Jäger'a ē genesin — или возникновение). — *297*.

[11] Т. е. неподвижное в последнем из только что перечисленных значений этого термина. — *298*.

[12] Речь идет о «первом «где»», совпадающем с местом в том значении, которое придавал этому термину Аристотель, т. е. с границей тела, объемлющего данное тело. Помимо «первого «где»», свойственного только данному телу, существуют иные — большего или меньшего масштаба — «где», общие этому и другим телам (см. «Физика» IV 2, 209 а 32 — b 1). — *298*.

[13] В данном случае речь, видимо, идет о следующем по порядку согласно природе, а не согласно положению, которое, надо полагать, может и не сообразовываться с каким-либо правилом или законом (см. «Физика V 3, 226 b 34—227 ab). — *298*.

[14] Ибн-Рушд (Аверроэс), подразделяя соприкасание на математическое (соприкасание геометрических тел, поверхностей, линий) и природное (соприкосновение физических тел), отмечал, что при первом виде соприкасания два края сводятся к одному и таким образом уподобляются непрерывному, а при втором они остаются двумя и каждую из них можно указать отдельно.—*299*.

[15] А именно линия (в противном случае две точки сливались бы в одну). — *299*.

Книга двенадцатая (Λ)

Глава первая

[1] Т. е. если сущее рассматривать не только онтологически как некую целокупность, но и с точки зрения логической последовательности общих родов бытия. — *300*.

[2] Платоники. — *300*.

[3] Например, Платон. — *300*.

[4] Например, Ксенократ. — *300*.

[5] Например, Спевсипп. — *300*.

Глава вторая

[1] В смысле субстрата. — *301*.

[2] Первоначальная смесь гомеомерий как единое в возможности (см. «Физика» I 2, 186 а 3). — *301*.

[3] Т. е. от одного «где» к другому. Термин «перемещение» в собственном смысле (в смысле изменения в отношении места) к крайней небесной сфере неприменим, поскольку у нее (как ничем не объемлемого тела) места нет. — *302*.

[4] А именно: 1) небытие применительно к категориям, 2) сущее в возможности и 3) ложное (см. 1051 а 34 — b 5; 1089 а 26—31). — *302*.

[5] Т. е. если бы материи не была свойственна внутренняя дифференцированность с точки зрения способности к принятию той или иной формы. — *302*.

Глава третья

[1] Т. е. «первую» материю и форму вообще как простые элементы составной сущности, которые и разумеются далее под «медью» и «круглым», поскольку, как отмечает Ибн-Рушд, пример с круглой медью Аристотель использует здесь по своему обыкновению для большей лаконичности (сама же «круглая медь» служит для обозначения составной сущности как соединения материи и формы). — *302.*

[2] Здесь ближайший двигатель вообще. — *302.*

[3] Если бы возникновение было свойственно не только составной сущности, но также материи и форме как ее элементам, то каждая из них по приведенной только что формуле изменения должна была бы иметь свою форму и свою материю, те — свои и т. д. до бесконечности. Бесконечный регресс можно остановить, признав форму и материю простыми, а потому и не возникающими сущностями (возникает лишь составная сущность). — *302.*

[4] В обоих случаях речь идет о движущих началах. — *302.*

[5] Форма дома, обусловливающая его актуальное бытие, неотделима от материи дома, но его форма, существующая в душе домостроителя, — отделима. — *303.*

[6] Ибн-Рушд излагает смысл этого рассуждения так: могут спросить, возможно ли существование таких форм, которые были бы отрешены от материи; между тем ясно, что среди форм не может быть ни одной отрешенной от материи, за исключением того, как обстоит дело с природными формами, относительно которых возникает неистинное мнение; что же касается искусственных форм, то относительно их никакого сомнения не возникает, поскольку форма дома — либо в кирпичах, либо в душе домостроителя, так же как форма здоровья — либо в душе врача, либо в смесях элементов, образующих человеческое тело. По этому толкованию получается, что отдельное существование форм природных вещей не утверждается самим Аристотелем, а рассматривается им как допущение, принятое среди платоников, которые прообразы искусственно создаваемых предметов помещали в душе их творцов, а прообразы природных вещей — в мире идей (см. прим. 4 к гл. 9 кн. I). — *303.*

[7] В рукописном тексте alla (отличные); у Jäger'a — all' ou (но не). — *303.*

[8] Т. е. «первая сущность» (единичная субстанция). — *303.*

[9] Т. е. остающаяся после уничтожения составной сущности. — *303.*

[10] Подобно тому как движущим началом здоровья является не платоновская идея здоровья, а искусство данного врача («форма здоровья» в его душе), точно так же причиной рождения единичного человека выступает другой единичный человек, а не универсалия человека, не сам-по-себе-человек. — *303.*

Глава четвертая

[1] Т. е. теплое и холодное. — *304.*

[2] Чувственно воспринимаемых. — *304.*

[3] Когда речь идет о других категориях помимо сущности. — *304.*

[4] *Причиной* можно назвать и то, что́ в вещи, и то, что́ вне

ее, между тем как элементом можно назвать только то, что́ в вещи, а началом (т. е. движущим началом) — преимущественно то, что́ вне вещи. — *304*.

[5] Ближайшим образом (букв. «первая»). — *304*.

[6] Материя, форма, лишенность плюс движущее начало. — *305*.

[7] Первый двигатель как «отдаленная» причина (хотя тот же термин prōton только что использовался для обозначения непосредственной, «ближайшей» движущей причины — см. прим. 5 к настоящей главе). — *305*.

Глава пятая

[1] Душа (ближайшим образом — ум и влечение) — формальная причина, а тело — материальная. — *305*.

[2] Применительно к той или иной из десяти категорий. — *305*.

[3] К актуально сущему относятся отдельно существующая форма, например перводвигатель, составное сущее, например животное, состоящее из тела и души, и лишенность, которая в некотором отношении есть форма (см. «Физика» II 1, 193 b 19—20). Потенциально же сущим бывает материя, которая может образовать составную сущность через форму, например через свет или здоровье, и через лишенность, например через темноту или больное (отсутствие здоровья). — *305*.

[4] Эклиптика. — *305*.

[5] Т. е. ближайшие. — *305*.

[6] Материя, форма, лишенность и двигатель. — *306*.

[7] Материя, форма и лишенность. — *306*.

[8] В эти начала и элементы. — *306*.

[9] Перводвигатель. — *306*.

[10] А именно единичные противоположности — формы и ее отсутствия, создающие конкретные вещи. — *306*.

Глава шестая

[1] А именно число движения по отношению к предшествующему и последующему; мнение, что время тождественно движению, Аристотель отвергает (см. «Физика» IV 11, 219 b 1—10). — *307*.

[2] Греческая традиция связывала этот взгляд с именами Орфея, Мусея, Эпименида и других мифических персонажей. — *307*.

[3] Таково, в частности, мнение Анаксагора. — *307*.

[4] Согласно Левкиппу, материальные элементы находятся в вечном движении; по учению Платона («Тимей» 30 a—b), созданию мировой души предшествовало беспорядочное движение материи.

[5] См. предыдущее примечание. — *308*.

[6] См. 1049 b 4 — 1051 a 3. — *308*.

[7] Сфера неподвижных звезд в ее суточном вращении. — *308*.

[8] Солнце в его годовом вращении через созвездия зодиака. — *308*.

[9] Солнце в своем пути по эклиптике. — *308*.

[10] В своем суточном движении по небу Солнце должно ориентироваться на *другое*, причем этим «другим» будет либо сфера неподвижных звезд, либо «нечто третье», — таким «третьим»,

как предположительно указывает Александр Афродисийский, могла бы быть сфера Сатурна. Предпочтение следует отдать сфере неподвижных звезд, к которой надо подняться и от движения Солнца, и от движения Сатурна. — *308.*

[11] Т. е. и для Солнца, и для Сатурна. — *308.*

[12] В движении Солнца. — *308.*

[13] Это *другое* — движение одной из сфер Солнца по эклиптике (см. ниже гл. 8). — *308.*

[14] В объединенном воздействии сферы неподвижных звезд и сферы Солнца, движущейся по эклиптике. — *309.*

Глава седьмая

[1] Сфера неподвижных звезд. — *309.*

[2] Таков перводвигатель. — *309.*

[3] Сущности, или субстанции, познаются сами по себе, а атрибуты — через сущности, которые, таким образом, «первее» атрибутов и в бытии, и в познании. Среди сущностей же первенство принадлежит простым сущностям, без которых невозможно бытие составных сущностей и их познание, а среди простых — той, которая проявляет деятельность. — *309.*

[4] Согласно Ибн-Рушду, в этом различении подчеркивается, что *единое,* сказывающееся о непрерывном, означает то, что́ множественно потенциально и едино актуально, а *простое* в безотносительном смысле — то, что́ не делимо ни потенциально, ни актуально (между тем «единое» и «простое» кажутся синонимами). Ср. ниже 1073 a 6—7. — *309.*

[5] В «Эвдемовой этике» (I 8, 1217 b 1—35) Аристотель говорит о лучшем (первом) в различных категориях: в категории сущности это ум (в смысле перводвигателя), который есть благо само по себе; в категории качества — справедливое; в категории количества — имеющее надлежащую меру; в категории «когда» — благоприятное время. — *309.*

[6] Движение сферы неподвижных звезд. — *309.*

[7] И тогда потенциальное состояние разума сменяется актуальным; божественный же разум не знает становления и изменения — он всегда деятелен. — *310.*

[8] А именно человек, который «первее» семени как того, чему еще предстоит стать человеком. — *311.*

[9] Ср. «Физика» III 5, 204 a 8—206 a 8. — *311.*

[10] См. «Физика» VIII 7, 260 a 26 — b 29. — *311.*

Глава восьмая

[1] Поскольку в первую десятку входят основные числа, являющиеся причинами всего остального бытия. См. 1083 b 36—1084 a 13; 1084 a 29—32; «Физика» III 6, 206 b 27—34. — *311.*

[2] «Физика» VIII 8—9, 261 b 27—266 a 9; «О небе» I 2, 268 b 11—269 b 17; II 3—8, 286 a 3—290 b 11. — *312.*

[3] Ниже излагается созданная Евдоксом из Книдоса теория «гомоцентрических» сфер с изменениями, внесенными в нее учеником Евдокса Каллиппом, за которыми следует изложение нескольких вариантов перипатетической теории. — *312.*

[4] Об этой сфере говорится как особой для Солнца, Луны и

пяти планет, и каждый раз она мыслится отличной от сферы неподвижных звезд, но движущейся так же, как эта последняя. — *313.*

[5] Первые две сферы — такие же, как первые две сферы Солнца и Луны; из них одна соответствует сфере неподвижных звезд, увлекающей за собой остальные сферы. — *313.*

[6] Т. е. к экватору. — *313.*

[7] У Венеры и Меркурия. — *313.*

[8] Следующие затем слова: «Это значит — порядок [их] расстояний», в переводе опущены как предполагаемая позднейшая вставка. — *313.*

[9] Для Юпитера и Сатурна. — *313.*

[10] Помимо тех, что «поворачивают обратно». — *313.*

[11] У Юпитера и Сатурна. — *313.*

[12] У Марса, Венеры, Меркурия, Солнца и Луны. — *313.*

[13] В действительности их должно было бы быть сорок девять. Здесь можно предполагать ошибку в подсчете или неисправность текста, связанную либо с неправильным написанием чисел (hepta — семь вместо ennea — девять), либо со смешением второго варианта перипатетической теории с каким-то третьим, предполагающим существование именно сорока семи сфер. — *314.*

Глава девятая

[1] А именно от умопостигаемого предмета. В этом случае от последнего зависела бы деятельность ума, и сущность его составляло бы не актуальное, а потенциальное мышление. — *315.*

[2] Например, в поэзии. Об «искусстве творения» в ряду других знаний см. прим. 3 к гл. 1 кн. VI. — *316.*

[3] Объект мышления может быть составным (см. «О душе» III 6, 430 a 27—28), но как не имеющий материи он неделим. — *316.*

Глава десятая

[1] Свободные, видимо, здесь олицетворяют процессы, протекающие согласно необходимости (такие, как движение небесных сфер), а рабы — случайные явления (вроде тех, что присущи подлунному миру). — *317.*

[2] Сказать *все* неправильно потому, что, например, вечная субстанция никогда не возникала; а сказать *из противоположностей* — потому, что для возникновения требуется и нечто третье, а именно субстрат. — *317.*

[3] Т. е. платоники (см. 1088 b 28—33; 1089 a 35 — b 8; 1091 b 35—1092 a 7). — *317.*

[4] Когда служит субстратом для противоположностей. — *317.*

[5] При допущении возникновения всего из противоположностей. — *317.*

[6] С точки зрения Платона (см. 988 a 14—15). — *317.*

[7] Спевсипп и пифагорейцы (см. 1072 b 30—34). — *317.*

[8] *Благо* как целевая причина (см. 988 b 8—11). — *317.*

[9] Речь идет о позднейшем учении Платона (см. 1075 a 32—33). — *317.*

[10] *Врачебное искусство*, выступающее по отношению к здоровью в качестве его движущего начала, в самом себе содержит форму здоровья как то, что подлежит осуществлению. — *318.*

[11] Элеаты (см. 986 b 10—987 a 2). — *318.*

[12] На этот раз под третьим, недостающим началом подразумевается, по-видимому, не материя, а движущее начало, на которое должны будут указать, например, те, кто предполагает в качестве принципов бытия материю и форму, если от них потребуют назвать причину возникновения единства между этими двумя началами (см. 1070 b 22). — *318.*

[13] Ср. 991 a 8 — b 9. — *318.*

[14] Имеется, по всей вероятности, в виду прежде всего Платон (см. «Государство» 477—478). — *318.*

[15] Число как движущее не произведет непрерывного потому, что оно менее всего способно быть причиной движения, а как форма — хотя бы потому, что оно состоит из неделимых единиц, непрерывное же делимо до бесконечности. — *319.*

[16] Имеются в виду утверждения, что потенциальное состояние предшествует актуальному, что не может быть вечных причин и что противоположности могут выступать как действующие начала. — *319.*

[17] См. 1071 b 19—20. — *319.*

[18] Т. е. движущее начало, которое обеспечивает переход из потенциального состояния в актуальное. — *319.*

[19] Спевсипп. — *319.*

[20] Букв. «эписодический». «Эписодическим» Аристотель называет такое повествование, в котором эпизоды не имеют друг с другом естественной и необходимой связи (см. «Об искусстве поэзии» 9, 1451 b 34—35). В аналогичном контексте ниже (1090 b 19—20) «эписодической», т. е. бессвязной (подобно «плохой трагедии»), называется природа, как она предстает при ближайшем рассмотрении в свете учения пифагорейцев. — *319.*

[21] «Илиада» II, 204. — *319.*

Книга тринадцатая (M)

Глава первая

[1] «Физика» I 5—II 1, 188 a 19—193 b 21. — *320.*

[2] Платон объявляет идеи и математические числа «двумя родами»; Ксенократ признает их природу единой. — *320.*

[3] Спевсипп. — *320.*

[4] Эти «экзотерические» сочинения предназначались для широкого круга читателей вне перипатетической школы. — *320.*

[5] Мнение о том, что математические объекты находятся в чувственно воспринимаемом, можно было бы отнести к пифагорейцам, но последние говорили, что чувственно воспринимаемые вещи — это сами числа; речь поэтому, возможно, идет о каком-то другом, менее известном учении, рассматривавшем математические объекты как нечто отличное от чувственно воспринимаемого, но находящееся в нем. Существование же этих объектов отдельно от чувственно воспринимаемого признавалось Платоном, Спевсиппом и Ксенократом. — *321.*

[1] См. 998 а 7—19. — *321.*

[2] Между тем идеи, с точки зрения этого учения, существуют отдельно от чувственно воспринимаемого. — *321.*

[3] Т. е. идеи тела, плоскости, линии и точки, существующие помимо соответствующих математических объектов и предшествующие им. — *322.*

[4] Имеются физически существующие тело, плоскость, линия и точка; поскольку они образованы сочетанием материи и формы, им (согласно принципу «несоставное первее составного») предшествуют их аналоги в мире нематериальных математических объектов; коль скоро последние также состоят из некоторых элементов (за исключением точки), то (по тому же принципу) им предшествуют их идеи; идеи делятся лишь по определению, и как таковые (следуя все тому же принципу) их можно расположить в иерархическом порядке (ср. ниже прим. 12). «Таким образом, получается нелепое нагромождение»:

Физический предмет	Математический объект	Идея	Идея	Идея	Идея
Тело Плоскость Линия Точка	Тело Плоскость Линия Точка	Тело Плоскость Линия Точка	Плоскость Линия Точка	Линия Точка	Точка

— *322.*

[5] Телу, плоскости, линии и точке предшествуют их идеи, но идеи не имеют ни величины, ни положения в пространстве; следовательно, о них не может быть и никакой науки. — *322.*

[6] «Беспредельные», не поддающиеся счету, ввиду чего поиски «того, что первее», делают невозможной и соответствующую науку. — *322.*

[7] См. 995 b 14—15. — *322.*

[8] *Промежуточные* объекты считаются видами самих-по-себе-чисел, самих-по-себе-линий, самих-по-себе-плоскостей и т. д., но не самими-по-себе-количествами и даже не самими-по-себе-числами или самими-по-себе-величинами. Поскольку же о количествах как таковых и даже о величинах и числах как таковых в математике высказываются какие-то суждения и поскольку эти количества, величины и числа не входят ни в сферу идей, ни в сферу собственно «промежуточных» объектов, они должны образовать новый ряд объектов, промежуточных между идеями и «промежуточными», математическими объектами. — *323.*

[9] Поскольку исключается разумная «часть» души у человека, которая не есть принцип его телесного единства. — *323.*

[10] Т. е. математические. — *323.*

[11] Т. е. из них могли бы слагаться тела. — *324.*

[12] Дефиниция «тела» включает в себя понятия «плоскости», «линии» и «точки», но не наоборот. — *324.*

Глава третья

[1] См. 991 a 14 — b 8. — *325.*

[2] Т. е. поскольку имеет свойства, способные стать предметом изучения той или иной наукой. — *325.*

[3] Движение в пространстве (а из видов этого движения самое простое — круговое; см. 1072 b 8—9). — *326.*

[4] Свойства зрения и звука. — *326.*

[5] Т. е. если бы человек был субстанциально делим, то он перестал бы быть человеком и единицей, но продолжал бы сохранять атрибуты тела как предмет изучения геометрией.— *326.*

[6] О прекрасном и благом, которые рассматриваются здесь как синонимы. Под *теми, кто утверждает, что математика ничего не говорит о прекрасном или благом,* подразумевается, в частности, Аристипп (см. 996 a 32 — b 1). — *326.*

[7] Возможно, в книге о математике, упоминаемой у Диогена Лаэртского и Гесихия. — *327.*

Глава четвертая

[1] Далее (1078 b 34—1079 b 3) почти дословно повторяется часть гл. 9 кн. I (990 b 2—991 a 8). — *328.*

[2] «Большое и малое» (составляющие двоицу) мыслятся как начала; то, что́ есть «большое и малое», должно быть количеством и как таковое существовать и быть познаваемо в соотнесенности с каким-то другим количеством, между тем количество может существовать и быть познаваемо без соотнесенности с «большим и малым». Следовательно, количество предшествует «большому и малому» в бытии и познании, но тогда «большое и малое» уже не могут быть началами. — *328.*

[3] Речь идет о математических двойках (а не об идеальных, самих-по-себе-двойках). — *329.*

[4] Изваяние Каллия из дерева. — *329.*

Глава пятая

[1] См. 1023 a 26 — b 11. — *330.*

[2] См. *Платон.* Федон 100 d. — *331.*

Глава шестая

[1] Букв. «несложима». — *331.*

[2] Таковы у Платона «промежуточные» числа и единицы, у Спевсиппа — математические, у пифагорейцев — числа и единицы, образующие чувственно воспринимаемый мир. — *331.*

[3] См. 1076 a 38 — b 11 (где речь идет о смешанной платоновско-пифагорейской точке зрения, между тем как здесь имеется в виду точка зрения первоначального пифагореизма). — *332.*

[4] А именно из материального начала («беспредельного» у пифагорейцев, «большого и малого», или «неравного», или «неопределенной двоицы» у платоников, «множества» у Спевсиппа). — *332.*

[5] Платон. — *332.*

[6] Спевсипп. — *332.*

[7] Возможно, какой-то менее известный платоник или пифагореец. — *332.*

[8] Ксенократ. — *332.*

[9] А именно самое-по-себе-линию, самое-по-себе-плоскость и т. д. Отождествив идеи с числами, Платон был вынужден отличить от идей прежние идеальные линии, плоскости и тела; вместе с тем ему пришлось сохранить установленное им до этого различие между идеальными и математическими величинами (см. 992 b 15—18). — *333.*

[10] Спевсипп. — *333.*

[11] Ксенократ. — *333.*

[12] См. выше 1080 b 20. — *333.*

Глава седьмая

[1] Таких, как сама-по-себе-двойка и т. п., которые «первее» математических чисел. — *333.*

[2] И тогда одно из двух: либо идеи не числа, либо идей человека такое же беспредельное множество, как чисел. — *333.*

[3] *Неопределенная двоица* — синоним «большого и малого». — *333.*

[4] Ни раньше, ни позже чисел как идей (а не математических чисел). — *334.*

[5] Согласно Платону, двойка возникла с уравнением «неравного» («большого и малого»), что само по себе предполагает сопоставимость единиц, входящих в эту двойку. — *334.*

[6] Речь идет о последовательности единиц, возникающих, по допущению, одна из другой. — *334.*

[7] К последующему. — *334.*

[8] К предшествующему. — *334.*

[9] Так в беккеровском тексте (plekontai). У Ross'a и Jäger'a — legontai (обозначены, названы). — *334.*

[10] Самой-по-себе, или идеальной. — *335.*

[11] 2×2. — *335.*

[12] О «вымысле» см. ниже 1082 b 2—4. — *335.*

[13] Идея десятки — уникальная самосущая определенность, и потому ни она сама, ни образующие ее пятерки и единицы не могут быть какими угодно, случайными. — *336.*

[14] Между числом и образующими его единицами. — *336.*

[15] Платон допускает существование только одной двоицы, или самой-по-себе-двойки. Но способ возникновения чисел у него необходимо предполагает множество двоиц, предшествующих друг другу и в то же время являющихся идеями. — *337.*

[16] Т. е. при несопоставимости единиц различных чисел (например, двух единиц, входящих в тройку, и двух единиц, образующих двойку). — *338.*

[17] При уникальности каждого числа, делающей высказывание «идеи суть числа» либо лишенным смысла, либо многозначным (ввиду неоднозначности термина «число»). — *338.*

[18] См. 1081 a 5—17. — *338.*

Глава восьмая

[1] Спевсипп. — *339.*

[2] Точка зрения Ксенократа. — *339.*

[3] См. 1080 b 16—20. — *340.*

[4] См. «О возникновении и уничтожении» I 2, 315 b 24—317 a 17; «О неделимых линиях» 968 a 1—972 b 33. — *340.*

[5] В гл. 6 кн. XIII. — *340.*

[6] Возникает вопрос: из «большого» или «малого» образовалась нечетная (непарная) единица самой-по-себе-тройки? Если из «большого», то почему не из «малого», и наоборот? И как тот или другой вариант образования непарной единицы влияет на природу самой-по-себе-тройки? — *340.*

[7] «Большого и малого». — *340.*

[8] Поскольку единица подобно двойке будет состоять из двух частей и иметь одновременно природу и «большого» и «малого». — *340.*

[9] С умножением на двойку единицы, двойки и дальнейших ее степеней. — *341.*

[10] С точки зрения платоников, беспредельность свойственна «большому и малому», т. е. материальному началу, между тем как идея является как раз принципом предела. — *341.*

[11] Движение и зло платоники возводили к двоице, а покой и благо — к единому (см. 988 a 14—15; 992 b 7—8; 1066 a 7—16; 1091 b 13—1092 a 8). — *342.*

[12] Группы идей-чисел ограничены десяткой. — *342.*

[13] Поскольку острый угол объясняется и определяется через прямой, но не наоборот. — *342.*

[14] Общее. — *342.*

[15] Часть или элемент. — *342.*

[16] Атомисты. — *343.*

Глава девятая

[1] Букв. «из глубокого и мелкого». — *344.*

[2] Как нечто для них общее. — *344.*

[3] Т. е. нечто такое, что в бытии своем зависит от другого. — *344.*

[4] Спевсипп. — *344.*

[5] Платон и Ксенократ. — *345.*

[6] Для Спевсиппа это — множество вообще, а не в том особом смысле, который придавал двоице Платон. — *345.*

[7] Ср. 1092 a 24—28. — *345.*

[8] Поскольку другим элементом помимо единого будет не множество, а неделимая часть множества, т. е. также нечто единое, единица должна получаться из двух единых, что нелепо. — *345.*

[9] Вопрос об ограниченности или беспредельности числа выше (1083 b 36 и далее) выяснялся при разборе точки зрения, отождествлявшей идеи и числа. На этот раз рассматривается точка зрения, признающая началами числа единое и множество, из коих последнее оказывается в известном смысле числом. — *345.*

[10] Не поддающиеся дальнейшему делению. — *345.*

[11] Первое — как бы род, а второе — вид. — *345.*

[12] Как некоторой пространственной величины. — *346.*

[13] Спевсипп и его последователи. — *346.*

[14] См. 1085 b 18. — *346.*

[15] Спевсипп и его последователи. — *346.*

[16] Ксенократ. — *346.*

[17] Платон. — *346.*

[18] Diels I 13 B 14 (ср. прим. 11 к гл. 5 кн. IV). — *346.*

[19] См. «Физика» I 4—6, 187 a 12—189 b 29; «О небе» III 3—4, 302 a 10—303 b 8; «О возникновении и уничтожении» I 1—2, 314 a 1—317 a 31. — *347.*

[20] Спевсипп и пифагорейцы. — *347.*

[21] См. 998 a 20—999 a 23, 1003 a 5—17, 1038 b 1—1039 a 23. — *347.*

[22] См. 1078 b 17—19 (или 987 b 1—4). — *347.*

Глава десятая

[1] См. 999 b 24—1000 a 4, 1003 a 5—17. — *348.*

[2] Платоники. — *348.*

Книга четырнадцатая (N)

Глава первая

[1] Речь идет о вечных и неподвижных сущностях (платоновских идеях) или их началах. — *350.*

[2] Субстрат. — *350.*

[3] Философы, признававшие началами противоположности. — *350.*

[4] Платоники. — *350.*

[5] Спевсипп. — *350.*

[6] Платон. — *350.*

[7] Если та сторона противоположности, которая соответствует материальному началу, оказывается сама состоящей из двух нумерически различающихся противоположных начал, то предположение о наличии исходной противоположности лишено оснований. — *351.*

[8] Видимо, некоторые из учеников Платона. — *351.*

[9] Т. е. утверждают, что начала суть превышающее и превышаемое, и в то же время отказываются признать, что число должно происходить из элементов раньше двоицы. — *351.*

[10] Букв. «и множества мер». — *351.*

[11] Т. е. и при разнородности предикатов одного и того же предмета можно, производя их подсчет, получить их число; с этой целью надо выбрать для них меру, найдя общее им обозначение. — *352.*

[12] «Большое и малое» и тому подобное соотнесенное не может служить материей, т. е. родом для количества, поскольку само объемлется им; будучи же последующим по отношению к количеству (или качеству), оно не может быть самосущим началом. — *352.*

[13] Т. е. то, чем предмет, для которого материя служит субстратом, является в действительности. — *353.*

[14] То, из чего состоит предмет, не может служить его предикатом. — *353.*

[15] О невозможности говорить об «одном» как о немногом см. 1056 b 5 и 8, 1087 b 32. — *353.*

[16] С точки зрения пифагорейцев. — *353.*

[17] Александр Афродисийский (Comm. 782, 8—10) пишет:

«Если, говорит Аристотель, имеется некоторое количество — а именно число два,— которое признают безусловно немногим, то должно было бы быть и безусловно многое, и таковым будем считать десятку и условно будем ставить ниже ее и десять тысяч и всякое другое число». — *353.*

Глава вторая

[1] О вечном, разумеется, следовало бы сказать, что оно состоит из элементов (а не возникло из них). — *353.*

[2] Т. е. если такие вещи могут не существовать. — *353.*

[3] См. 1050 b 6—17; «О небе» I 12, 281 a 28—283 b 22. — *353.*

[4] Речь идет о доказательстве существования материального начала, вроде «неопределенной двоицы» Платона. — *354.*

[5] Т. е. небытия. — *354.*

[6] Платон (далее речь идет о концепции небытия, изложенной им в «Софисте»). — *355.*

[7] Условно принятая длина изображенной на чертеже единичной линии не входит в геометрическое доказательство, которое основывается на посылках, носящих общий характер. — *355.*

[8] Т. е. причина существования множества единичных вещей и видов, подчиненных тому или иному роду в пределах категории качества. — 355.

[9] Обращение к небытию (лжи). — *355.*

[10] Платон. — *356.*

[11] Видимо, платоновскую идею. — *356.*

[12] Идеи-числа. Аристотель здесь, видимо, предполагает, что имеется только одна такая сущность — перводвигатель. — *356.*

[13] Единое (единица) как мера была бы в любой категории, но данными философами оно рассматривается лишь как элемент или начало числа (т. е. для категории количества). — *357.*

[14] Александр Афродисийский (Comm. 791, 16—20) приводит два таких противоречия: 1) суть вещи оказывается акциденцией, коль скоро и количество — акциденция; 2) суть вещи есть субстрат, а количество — то, что находится в субстрате. — *357.*

[15] Имеется в виду Спевсипп. — *357.*

Глава третья

[1] С точки зрения Спевсиппа. — *358.*

[2] Такие вещи, как гармония звуков и строение неба. — *358.*

[3] Платон, Спевсипп, Ксенократ. — *358.*

[4] Учение пифагорейцев, отождествлявших числа с чувственно воспринимаемыми вещами. — *358.*

[5] Спевсиппу и его последователям. — *358.*

[6] Видимо, какие-то пифагорейцы или платоники. — *358.*

[7] Речь идет о Спевсиппе, выдвинувшем учение о восходящем ряде сущностей (см. 1028 b 21—24). — *359.*

[8] Речь идет об идеальных числах, принимавшихся Ксенократом (а не о платоновских идеях). — *359.*

[9] Из идеи двойки и ее материального начала — «неопределенной двоицы». — *359.*

[10] Имеются в виду те нововведения, которые вынужден был внести в математические принципы Ксенократ, чтобы сделать возможными математические операции (отождествляя идеи с математическими объектами, Ксенократ признавал существование, например, лишь одного идеального квадрата, одного идеального числа 4, ввиду чего операции над двумя или более квадратами, над двумя или более числами 4 оказывались невозможными). — *359.*

[11] Т. е. оно уже не будет «промежуточным», математическим объектом, поскольку из одного «большого и малого» у Платона выводятся только идеальные числа, а из другого — только пространственные величины. — *359.*

[12] Платон. — *359.*

[13] А по Платону, имеется только одно материальное начало — «неопределенная двоица», или «большое и малое». — *359.*

[14] Некоторое третье единое, общее для тех двух, которые служат началами идеальных и математических чисел. — *359.*

[15] Признание некоторого третьего единого сталкивает данное учение с такими трудностями, как необходимость принять некое единое, предшествующее в бытии платоновской идее единого, допустить бесконечное множество единых на том же основании, на котором построен довод «третий человек», и т. п. — *360.*

[16] Имеется в виду приводимый поэтом *Симонидом* из Кеоса (VI—V вв. до н. э.) образчик тех длинных басен, какими провинившиеся рабы старались «заговаривать зубы» своим хозяевам. — *360.*

[17] См. прим. 9 к гл. 8 кн. XIII. — *360.*

[18] В области чисел. — *360.*

Глава четвертая

[1] Спевсипп. — *361.*

[2] Авторы орфических песен, Гесиод, Гомер. — *361.*

[3] *Ферекид* с острова Сирос (VI в. до н. э.) — один из древнейших прозаических писателей Греции, автор сочинения «Пентемих» или «Гептамих» (пещера с пятью или семью покоями), повествующего о возникновении мира в духе «Происхождения богов» Гесиода. — *361.*

[4] *Маги* — члены касты жрецов у мидян и персов, слывшие хорошими астрологами и снотолкователями и приписывавшие себе ве́дение будущего и другие тайные знания. Основой всего сущего маги считали землю, воду и огонь; последний из названных элементов они рассматривали как тончайшую и чистейшую субстанцию и воздавали ему божеские почести, ввиду чего греки называли их огнепоклонниками. — *361.*

[5] Точка зрения Платона. — *361.*

[6] Такова первая трудность, возникающая в случае, если благо считать элементом идеальных чисел. — *362.*

[7] Т. е. и для субстанций и для качеств. Отсюда вторая трудность: если это идеи-благие качества, то сами идеи не субстанции; если же это идеи-субстанции, то благами должны быть все предметы, причастные идеям, коль скоро и все идеи принимаются за благо. — *362.*

[8] Спевсипп, избегавший приписывать единому благо, чтобы избежать только что изложенной третьей трудности. — *362.*

[9] Платон и Ксенократ. — *362.*

[10] Согласно Платону, «большое и малое» — основное зло, и поскольку пространственные величины выводятся из «большого и малого» и чисел, а последние сами выводятся из «большого и малого», выходит, что зло, которому причастны числа, более чисто, чем зло, которому причастны пространственные величины. — *362.*

[11] «Большое и малое», принимая единое, становятся как бы его вместилищем. — *362.*

Глава пятая

[1] В качестве единого или в качестве элемента вещей. — *362.*

[2] Спевсипп, считавший, что семя «первее» человека. — *362.*

[3] Речь, по-видимому, идет о точке зрения Спевсиппа. — *363.*

[4] После смешения. — *363.*

[5] Имеется в виду, что сложение, композиция (synthesis) подразумевает положение, позицию (thesis). — *363.*

[6] Т. е. и из субстрата, в котором осуществляется переход от противоположного к противоположному. — *363.*

[7] Спевсипп. — *363.*

[8] Платон. — *363.*

[9] Если число получается из единого и множества как из своей противоположности, то сама эта противоположность оказалась бы состоящей из противоположностей, что нелепо. Кроме того, Спевсипп ничего не говорит о том субстрате, который лежал бы в основе перехода из одной противоположности в другую. Если же противоположностью, из которой получается число, был бы один из этих двух элементов, то таковой должно было бы быть единое, ибо последнее рассматривается в качестве формы, а множество — в качестве материи; в этом случае множество можно было бы считать субстратом изменения. Но и это допущение неприемлемо, поскольку субстрат не может быть противоположностью одной из противоположностей, переходящих в ней друг в друга. — *363.*

[10] Согласно учению Эмпедокла, вражда разъединяет элементы, отрывая их от той смеси, в которую они сплачиваются силою дружбы (любви). — *364.*

[11] Вражда противоположна дружбе. — *364.*

[12] *Эврит* — один из позднейших пифагорейцев, ученик Филолая (V в. до н. э.). — *364.*

[13] Число не материя в том смысле, в каком его толкуют критикуемые Аристотелем мыслители (несколько выше Аристотель объясняет, в каком смысле следует понимать числа в качестве материи). — *364.*

Глава шестая

[1] Поскольку речь идет преимущественно о пифагорейцах, можно предположить, что под *легко исчисляемыми* числами разумеются те, которые в пределах десяти представляют произведение двух или трех множителей (4, 6, 8, 9). — *364.*

[2] Буквы греческого алфавита, каждая из которых обозначает двойную согласную (кс, пс, дс или сд). — *365.*

[3] Гортань, губы и зубы. — *366.*

[4] *Правая часть* стиха — первые три дактилические стопы; *левая часть* — два дактиля и спондей. — *366.*

[5] У небесных тел. — *366.*

[6] Как поясняет Александр Афродисийский (Comm. 814, 8—11), под этими сущностями разумеются начала, относящиеся к лучшему ряду в области чисел, т. е. к ряду благ, таких, как единое, свет, нечетное и т. п. — *366.*

О ДУШЕ

Книга первая

Глава первая

[1] А именно как действующая (движущая), целевая и формальная причина. См. ниже 415 b 9—28. — *371.*

[2] Т. е. чисто «психологические», а также психофизиологические и биологические проявления деятельности души. — *371.*

[3] См. прим. 13 к гл. 5 кн. I «Метафизики». — *371.*

[4] Речь идет о делении как одном из основных элементов диалектики Платона (см. прим. 5 к гл. 6 кн. I «Метафизики»). — *371.*

[5] См. прим. 3 к гл. 8 кн. I «Метафизики». — *372.*

[6] Но не души животных. Речь идет о платониках. — *372.*

[7] «Живого существа» как общего (универсалии) нет, если его понимать как самосущую платоновскую идею; но оно существует, если мыслится как нечто последующее по отношению к единичным живым существам, ибо, согласно Аристотелю, без индивидуального нет и универсального, с упразднением единичного упраздняется и общее. — *372.*

[8] Т. е. основанных на вероятностных посылках — таких, которые кажутся всем, большинству или мудрым заслуживающими доверия. — *373.*

[9] *Линию* и *плоскость* можно исследовать, абстрагируясь от тела; изучение же состояний души невозможно отвлеченно от тела, ввиду чего психические явления входят в предмет науки о природе. — *374.*

Глава вторая

[1] Взгляды Платона, Ксенократа, Алкмеона. — *376.*

[2] «Илиада» XXIII, 698. — *376.*

[3] *Эмпедокл.* О природе, фр. 109. — *376.*

[4] Неидентифицированное сочинение Платона или самого Аристотеля (в последнем случае — содержащее изложение взглядов Платона, его учеников или пифагорейцев). — *377.*

[5] Помимо самого-по-себе-живого. — *377.*

[6] Ум (единица или точка), знание (двоица или линия), мнение (троица или плоскость) и ощущение (четверица или тело) образуют, по учению Платона, ряд нисходящих ступеней, соответствующих объектам познания,— от постижения единого до восприятия единичных предметов чувственного мира. — *377.*

[7] Ксенократ. — *377.*

[8] Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Демокрит, Анаксимен. — *377.*

[9] Пифагорейцы, Платон, Ксенократ. — *377.*

[10] Эмпедокл, Анаксагор. — *377.*

[11] У Аристотеля говорится неопределенно: «Посредством чего каждое из этих». — *377.*

[12] Ср. *Платон.* Кратил, 400 а. — *377.*

[13] Ср. ниже 405 b 20; 429 a 18—19; 429 b 23. — *378.*

[14] Так Аристотель называет небесные тела. — *378.*

[15] См. прим. 8 к гл. 3 кн. I «Метафизики». — *378.*

[16] *Критий* (ум. 404 до н. э.) — ученик Горгия и Сократа, тиран. Возникновение веры в богов Критий толковал как изобретение хитрого государственного деятеля. — *378.*

[17] Эмпедокл. См. также прим. 14 к гл. 3 кн. I «Метафизики». — *378.*

[18] Имеется в виду Анаксагор. — *379.*

[19] Эмпедокл. — *379.*

[20] Гиппон, Гераклит. — *379.*

[21] Имеется в виду ложная этимология слова «dzēn» («жить») как производного от слова «dzeō» («киплю»). В тепле усматривали сущность души Демокрит, Гераклит, Критий. — *379.*

[22] Имеется в виду этимологическая связь слова psychē («душа») со словом anapsychō («охлаждаю»), о которой говорится в диалоге Платона «Кратил» (399 e). — *379.*

Глава третья

[1] Иначе говоря, если бы движение души подобно движению физических тел, составленных из элементов, было направлено к ее «естественному» месту, то так же, как и эти тела, она могла бы быть приведена в движение или в состояние покоя посторонней силой; и наоборот: если бы она подчинялась посторонним силам, то ее движение определялось бы природой, подобной природе этих тел. Согласно Аристотелю, в целом животное движет само себя по природе, а тело его может двигаться и по природе, и насильственно (против природы), началом же самодвижения животного является душа, которая сама неподвижна. — *380.*

[2] *Филипп* — сын Аристофана. — *381.*

[3] См. *Платон.* Тимей 34 b — 37 b. — *381.*

[4] Из двух этих кругов, поставленных наклонно друг к другу, один соответствует «тождественному», т. е. круговороту неподвижных по отношению друг к другу звезд, а второй — «иному», т. е. движению Луны, Солнца, Венеры, Меркурия, Марса, Юпитера и Сатурна, которые перемещаются на небесном своде относительно звезд и друг друга. — *382.*

[5] По представлениям орфиков и Платона, тело — темница для души. О том, что уму лучше не быть связанным с телом, говорил Анаксагор. — *383.*

[6] Движение как таковое самим Аристотелем рассматривается в «Физике», а вопросы, касающиеся перводвигателя, разбираются в «Метафизике». — *383.*

Глава четвертая

[1] См. прим. 4 к гл. 1 кн. XIII «Метафизики». — *384.*

[2] Ксенократ. — *386.*

[3] Т. е. то, что среди них есть нечто движущее и нечто движущееся. — *387.*

[4] Другими словами, каким образом, исходя из этой концепции, можно объяснить отделение души от тела? — *387.*

Глава пятая

[1] Имеются в виду четыре стихии (земля, вода, воздух и огонь). — *388.*

[2] *Нестида* — сицилийское божество, олицетворяющее влагу. — *389.*

[3] *Гефест* — бог огня. — *389.*

[4] *Эмпедокл.* О природе, фр. 96. — *389.*

[5] Аэций: «Согласно Фалесу, ум есть божество мироздания, все одушевлено и полно демонов» (17, II). Цицерон: «По словам Фалеса, люди считают, что все созерцаемое необходимо полно богов» («De legibus» II, 26). — *391.*

[6] И тогда, когда душа состоит из воздуха или огня, и тогда, когда ее образуют все элементы. — *391.*

[7] Речь идет о Платоне, выделявшем в душе три части: разумную (в голове), аффективную, или движимую страстями (в груди), и вожделеющую (под диафрагмой). — *392.*

[8] В некоторых рукописях ou diairetēs («не делима»). — *393.*

Книга вторая

Глава первая

[1] *Энтелехия* (entelecheia) — см. прим. 3 к гл. 3 кн. IX «Метафизики». — *394.*

[2] Т. е. как простое обладание и обладание, обнаруживающее себя в действии. Используя тот же пример со знанием, Аристотель так разъясняет различные значения «потенциального»: потенциально знающим является тот, кто учится, и тот, кто уже овладел знанием, но не использует его в рассуждении и исследовании («созерцании»); обучающийся из одного потенциального состояния переходит в другое постольку, поскольку, уже обладая знанием, но еще не применяя его в рассуждении и исследовании, он потенциально знающий, однако не в том смысле, в каком его называют «потенциально знающим» до обучения (см. «Физика» VIII 4, 255 a 33 — b 5). — *394.*

[3] Т. е. созданных искусством. — *394.*

[4] Т. е. как простое обладание. — *394.*

[5] Аристотель рассматривает сон как состояние животного, промежуточного между не-жизнью и жизнью (см. «О возникновении животных» V 1, 778b 29—30). — *395.*

[6] Следует иметь в виду, что греческое organon обозначало и инструмент, т. е. искусственно созданное орудие, и орган, т. е. «естественное орудие». «Обладающее органом», или органическое, тело называлось так именно потому, что в отличие от

неорганического оно не конгломерат частей, лишенных определенных функций, а целокупность, каждая часть которой выполняет отведенную ей функцию, составляющую сущность ее. — *395.*

[7] Т. е. как выполняемая каждым органом функция, составляющая тот или иной элемент жизнедеятельности организма в целом, относится к самому органу, являющемуся частью данного организма. — *395.*

[8] Семена и зачатки имеют душу потенциально, а источником утробного развития последних служит «импульс», полученный от родителей (см. «О возникновении животных» II, 3). — *396.*

Глава вторая

[1] Т. е. от непосредственно данного нам сложного образования к его менее очевидным элементам, началам и причинам. — *396.*

[2] Имеется в виду Платон. — *398.*

[3] Пифагор и пифагорейцы. — *399.*

Глава третья

[1] См. кн. III. — *401.*

Глава четвертая

[1] Т. е. прежде чем познать способность к выполнению того или иного действия, необходимо изучить само это действие, ибо с точки зрения познания актуальное предшествует потенциальному. — *401.*

[2] *Самопроизвольно* («автоматически») возникающими Аристотель называл те живые существа, которые порождаются не однородными с ними существами, а «гниющей» материей. — *401.*

[3] Речь идет о стремлении предметов природы к вечности и постоянству, свойственным небу. — *401.*

[4] Четвертой, материальной причиной выступает субстрат, относящийся к душе, как материя к форме. — *402.*

[5] Помимо приводимых ниже Аристотелем умозрительных соображений, опровергающих это положение, Ибн-Сина (Авиценна) указывает на эмпирически наблюдаемый факт: у многих растений ветви тяжелее корней. — *402.*

[6] Т. е. *у простых тел* (см. прим. 1 к гл. 2 кн. VII «Метафизики») питающееся, уподобляя себе (ассимилируя) пищу, не претерпевает такого изменения, в результате которого оно само превратилось бы в пищу для чего-то другого. — *403.*

[7] *Вначале* — неассимилированная, «потенциальная» пища; *в конце* — ассимилированная, актуально претворившаяся в тело того, что́ питается (см. «О частях животных» II 3, 650 a 34—35). — *404.*

[8] Ср. «Физика» VIII 5, 256 b 15—18. — *405.*

[9] «Первая душа» (т. е. совокупность «растительных» способностей к питанию, росту и воспроизведению себе подобного), оставаясь неподвижной, вызывает переваривание пищи посредством тепла. См. «О частях животных» II 3, 650 a 4—5. — *405.*

Глава пятая

[1] См. 410 a 25—26. — *405.*

[2] См. «Физика» VII 3, 248 a 6—7. — *405.*

[3] Имеется в виду трактат «О возникновении и уничтожении» или какая-то из утерянных работ Аристотеля. — *405.*

[4] См. «Физика» III 3, 201 b 31—32. — *405.*

[5] Термином «материя» (hylē) Аристотель иногда обозначает род, подчеркивая в нем отсутствие ближайших характеристик. — *406.*

[6] Обладающий в возможности *знанием вообще* переходит из потенциального состояния в актуальное, которое затем оказывается само потенциальным состоянием, требующим дальнейшей актуализации, и т. д. (см. прим. 2 к гл. 1 кн. II); обладающий же в возможности *конкретным знанием* совершает лишь переход от обладания знанием к его обнаружению в действовании, т. е. к использованию знания при рассуждении и исследовании. — *406.*

[7] Второй способ изменения — переход от лишенности к такому обладанию, которое может быть использовано в действовании, а первый — возникновение наиболее общей и отдаленной (присущей данному роду) возможности, например появление способности к знанию у новорожденного ребенка. — *407.*

[8] См. гл. 3 и 4 кн. III. — *407.*

Глава шестая

[1] *Диар* — приятель Аристотеля. — *408.*

Глава седьмая

[1] А именно то, что́ воспринимается зрением от светящихся и огневидных предметов (см. ниже 419 a 1—4). — *408.*

[2] Т. е. небу. — *409.*

[3] Точка зрения Платона. — *409.*

[4] Бесцветной (чистой) должна быть жидкость, заполняющая внутреннюю часть глаза, а беззвучным (неподвижным) — воздух, заключенный в органе слуха (см. ниже 420 a 7—8, а также «О возникновении животных» V 2, 781 b 3—4). — *409.*

[5] Ср. «О восприятии и воспринимаемом», 438 a 25. — *410.*

[6] См. ниже 421 b 15—21. — *411.*

Глава восьмая

[1] Речь идет о соударении отражаемых стенками сосуда сжатых воздушных масс, в результате которого возникает протяжный звон или гул. — *411.*

[2] *Одушевленная* — так значится во всех рукописях (и, стало быть, переводах), хотя говорить об «одушевленной части» тела — значит считать остальные части неодушевленными, что нелепо. По мнению Торстрика, следовало бы читать не «одушевленная», а «звучащая», но такое прочтение неприемлемо, так как в тексте речь идет не о том, что́ приводит в движение воздух, а о том, что́ воспринимает его движение, не говоря уже о несходстве слов empsychon («одушевленное») и empsophon

(«звучащее»). Поскольку psychē означает не только душу, но и дыхание, не имеет ли здесь Аристотель в виду комплекс ухо — горло — нос, а именно те части тела, в которые проникает воздух,— орган слуха и «дыхательную часть», с которой соединяется «проход» этого органа (слуховой канал) и которая влияет на качество слухового восприятия (см. «О возникновении животных» V 2, 781 a 20—781 b 5, где, однако, «дыхательная часть» обозначается термином pneymatikon morion). — *412.*

[3] Т. е. поскольку они соударяются в одной точке, а точка не может быть «гладкой». — *413.*

[4] О рыбах, обитающих в этой реке, Аристотель упоминает также в «Описании животных» (IV 9, 535 b 18). — *413.*

[5] Согласно Аристотелю, голос возникает лишь в дыхательном горле, ввиду чего животные, лишенные легких, безголосы (см. «Описание животных» IV 9, 535 b 14—15). — *413.*

[6] Ср. «О частях животных» III 6, 669 a 1—4. — *414.*

Глава одиннадцатая

[1] Т. е. воздух. Разъясняя излагаемое здесь сомнение, Ибн-Баджжа пишет, что, по общим положениям аристотелевского трактата «О восприятии и воспринимаемом», каждое чувство возбуждается движением, начало которого может быть отдаленным и ближним. Отдаленным двигателем бывает чувственно воспринимаемый предмет, ближним — среда, каковой для зрения, слуха и обоняния служит воздух, а для вкуса — влага. Подобной средой для осязания Фемистий считал воздух, поскольку если рыба не может ничего осязать иначе как через воду (ибо вода не может быть отделена от находящегося в ней тела), то это тем более должно относиться к воздуху и находящемуся в нем телу. — *419.*

Глава двенадцатая

[1] Растение не имеет ощущения, допустим холода и тепла; оно лишь охлаждается, нагревается, замерзает, вянет и т. п., т. е. изменяется не через восприятие формы теплого, например, а само становясь теплым. — *422.*

Книга третья

Глава вторая

[1] Речь идет, по-видимому, о Демокрите и его учениках. — *426.*

[2] Точку, служащую границей между двумя частями линии, можно рассматривать одновременно и как начало одной части, и как конец другой. — *428.*

Глава третья

[1] Демокрит, Эмпедокл, Парменид, Анаксагор и Гомер (ср. «Метафизика» 1009 b 17—31). — *429.*

[2] По-видимому, стих из недошедшей до нас части поэмы «О природе». — *429.*

[3] *Эмпедокл.* О природе, фр. 106. — *429.*

[4] «Одиссея» XVIII, 136. — *429.*

[5] Воображение отождествлял с ощущением Демокрит. — *430.*

[6] Т. е. когда ощущение бездействует. — *430.*

[7] Точка зрения Эмпедокла. — *431.*

[8] Точка зрения Платона (см. «Софист» 264 b; «Филеб» 39 b). — *431.*

[9] Т. е. ошибочно не само ощущение, а приписывание ощущаемого качества не надлежащему предмету. — *432.*

[10] Когда предмет воспринимается актуально, воображение соответствует действительности так же, как ощущение; когда же ощущение прекращается, ослабление движения, возникшего от него, может исказить образ. — *432.*

Глава четвертая

[1] Речь идет о неподверженности ума такому воздействию воспринимаемых объектов, какое имеет место при чувственном восприятии. — *433.*

[2] Иными словами, если бы ум был с чем-то смешан, т. е. соединен с телом, то, как поясняется ниже, он обладал бы определенным качеством, которое всегда примешивалось бы к предмету мысли, препятствуя его умопостижению. — *433.*

[3] А именно Платон. — *433.*

[4] *Курносое* (противопоставляемое «вогнутому») служит здесь для обозначения чего-то конкретно вещественного (ср. «Метафизика» VII 5, 1030 b 16—20). — *434.*

[5] Т. е. данная плоть в данной материи. — *434.*

[6] Прямая здесь служит аналогом материального вообще, а ломаная линия как нечто последующее по отношению к прямой — аналогом предметов, состоящих из сочетания в определенной пропорции тех или иных элементов (например, плоти, состоящей из определенных частей земли и огня). — *434.*

[7] Т. е. связана с телом. — *434.*

[8] *Двоица* в учении Платона выступает в качестве идеи материи и относится к материи, как прямизна — к прямой. — *434.*

[9] Т. е. ум и постигаемое умом. — *435.*

[10] Т. е. мыслим через себя. — *435.*

Глава шестая

[1] *Эмпедокл.* О природе, фр. 57. — *436.*

Глава седьмая

[1] См. «Метафизика» 1048 b 29—30; «Физика» IV 2, 201 b 31 — 32. — *437.*

[2] В издании Bekker'a — homogenē («однородное»). — *438.*

[3] По Фукидиду, приводя в движение горящий хворост, сигнализировали о приближении неприятеля (горящий хворост в спокойном состоянии означал, что подходят союзники). — *439.*

[4] Ср. 429 b 13—20. — *439.*

Глава восьмая

[1] Ср. «О частях животных» IV 10, 687 а 16—23. — *440.*

[2] Видимо, на низшей ступени абстрагирующей деятельности ума. — *440.*

Глава девятая

[1] Платон. — *440.*

[2] По-видимому, некоторые последователи Платона. — *440.*

[3] См. прим. 7 к гл. 5 кн. I. — *441.*

[4] По аналогии с неудачными произведениями, создаваемыми «творческим искусством», Аристотель называет такие уродства «ошибкой» природы. — *441.*

[5] А именно желание (стремление). — *442.*

Глава десятая

[1] То, к чему имеется стремление. — *442.*

[2] Т. е. по-разному, так как рассудительность решает, осуществлять ли данное благо или нет (см. «Никомахова этика» IV 5, 1140 а 24 — b 30). — *443.*

[3] Т. е. как в суставе, который представляет собой сочленение двух костей. — *444.*

Глава одиннадцатая

[1] Небесная сфера есть движущее (и потому «господствующее») начало для всего расположенного ниже ее. — *445.*

[2] А именно: 1) движение, сообщаемое воле стремлением, 2) движение, сообщаемое стремлению волей, и 3) движение, сообщаемое одному стремлению другим стремлением. — *445.*

Глава двенадцатая

[1] В первом случае подразумеваются, по-видимому, «те части тела живого существа, которые состоят просто из земли», вроде костей, жил и волос, неспособных к ощущению (см. выше 410 а 30 — b 2, а также ниже 435 а 25—435 b 2), во втором — растения, которые лишены чувствующего «средоточия» и потому неспособны воспринимать формы предметов без их материи (см. выше 424 а 32 — b 3). — *445.*

[2] Речь здесь может идти только о небесном теле. Впрочем, существует мнение, что данное рассуждение представляет собой позднейшую вставку. — *446.*

[3] В настоящем переводе фразе придана отрицательная форма согласно ряду рукописей. Если принимать вопрос в утвердительной форме, то по существу он выглядел бы так: почему тело, лишенное ощущения, будет обладать умом? — *446.*

[4] См. прим. 2 к гл. 7 кн. X «Метафизики». — *447.*

Глава тринадцатая

[1] См. 434 b 24. — *448.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

КНИГА ПЯТАЯ (Δ)

Аристотель

А81 Сочинения в четырех томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., «Мысль», 1976.

550 с.; 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

В первый том Собрания сочинений величайшего энциклопедического ума античности Аристотеля входят его основной философский труд «Метафизика» и знаменитый трактат «О душе», положивший начало науке психологии.

А $\frac{10501\text{-}028}{004(01)\text{-}76}$ подписное 1Ф

2р. 30к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»